DZOGCHEN

UMA QUESTÃO DE MENTE

Keith Dowman

DZOGCHEN

UMA QUESTÃO DE MENTE

Keith Dowman

Título original da obra:

Dzogchen:
A Matter of Mind

Dzogchen Now! Books
2019

*ESTE livro fornece uma introdução lúcida à elevada
realidade existencial do Dzogchen.
Aqui, Dzogchen é apresentado como uma mente-ioguine
que transcende o budismo que a nutre.
Este é o Dzogchen que está se enraizando no Ocidente como a
postura necessária como panaceia existencial e garantia de
sobrevivência da raça humana.
A noção de que é a nossa consciência comum, já presente,
disponível para todos
- nossa própria natureza 'sempre-boa' -
parece estar bem no coração do Dzogchen.
Livre de seu contexto religioso-budista, o Dzogchen,
como apresentado aqui, permanece por si só
como a luz dando sua clareza ao
aqui-e-agora.*

Dedicado à memória dos lamas originais da diáspora tibetana.

CONTEÚDO:

Prefácio **6**

Aqui e Agora: Perfeição Original **9**

Idoso se Aquecendo ao Sol: Perfeição Natural **28**

O Dzogchen Raiz do Coração Vajra: Espacialidade **51**

Tudo é Luz: O Círculo da Iluminação Total **78**

Realizando a Ilusão: Maya-Yoga **137**

Gradual é Imediato: Yeshe Lama **179**

Um Tesouro do Norte: Visão Ilimitada **235**

Dzogchen para todos:
O Grande Segredo da Mente **238**

O Lama em Ação: Dharma da Montanha **252**

Literal e Figurativo:
Guru Rinpoche Aqui e Agora **264**

Indo a Lugar Nenhum, Sem Fazer Nada:
O Voo do Garuda **304**

Notas finais **342**

Trechos Adicionais **344**

PREFÁCIO

TEM sido dito muitas vezes que as introduções aos livros de minha tradução de textos Dzogchen permanecem por si mesmas como ensinamentos explicativos sobre o próprio Dzogchen. Então, aqui estão como capítulos de um livro que pode ser considerado, na melhor das hipóteses, apontando instruções coaguladas e, na pior, explicações da teoria Dzogchen. Muitas pessoas, legitimamente apegadas à maravilhosa língua inglesa, têm uma aversão natural à tradução, complicada ou elegante, e preferem versões envasadas de textos tibetanos que fornecem um atalho para a essência da questão Dzogchen. Digo apontando instruções "coaguladas" porquê da mesma forma que a concepção e a aspiração diferem do ato em si, o Dzogchen conceitualizado apenas dá um vislumbre tangencial da iluminação de Buda, uma experiência ideal do mundo, e tende a ter gosto de mingau reaquecido. Mas espero que esses ensaios eliminem muitas noções falsas sobre o Dzogchen, sendo a principal noção errônea de que o Dzogchen pode ser alcançado pelo esforço. Na melhor das hipóteses, esses ensaios podem definir o Dzogchen como uma experiência de imediatismo e fornecer koans que podem induzir uma compreensão direta. Na pior das hipóteses, podem ser informativos, fornecendo um guia para os textos que introduziram. Se eles inspirarem as pessoas à realização do Dzogchen, terão desempenhado uma função útil e se induzirem os leitores a mergulhar nas traduções dos textos tibetanos originais, assim entrarão na corrente Dzogchen que também pode ser auspiciosa.

Na minha opinião, são os trabalhos sobre o Dzogchen em sua primeira fase que têm mais valor para os aspirantes contemporâneos. As cinco transmissões de Bairotsana (sânscrito: Vairochana), que podem ser consideradas a essência da Série da Mente, contêm toda a história do Dzogchen. Longchenpa

apresenta essa essência, um tanto elaborada, na prosa aperfeiçoada dos Sete Tesouros. Na época de Jigme Lingpa, o Dzogchen havia se expandido, organizado e sofisticado para um público monástico mais intelectual. A forma do *Yeshe Lama* de Jigme Lingpa e da *Visão Ilimitada* de Tsulo Rinpoche são estruturadas como "estágios do caminho" (*lamrim*), um sinal seguro da degradação do Dzogchen. Dessa forma, chegou até nós através de iogues eruditos contemporâneos, e tento aqui separar o joio do trigo.

A ordem dos ensaios segue aproximadamente a aparência histórica das obras as quais se referem. O desenvolvimento do Dzogchen do período do Império até o auge do século 13/14 é seguido após um longo intervalo pelo renascimento de Jigme Lingpa no século 18 e os comentários dos últimos dias concluindo com textos "sincréticos" modernos. O trabalho mais antigo é de Bairotsana no século 8, tradução dos primeiros textos Dzogchen, *As Cinco Traduções Antigas*.

Em seguida, traduções de *O Tesouro da Perfeição Natural* e *Espacialidade*, de Longchenpa, do século 14, representando o ponto alto da exegese do Dzogchen no Tibete Central. O *Yeshe Lama* do século 18 de Jigme Lingpa é o manual de prática relacionado à sua revelação Longchen Nyingtik na tradição Terma do Sul, e *Visão Ilimitada* é um manual de prática do século 19 baseado nas obras inigualáveis de Godemchan. *O Dharma da Montanha* de Dudjom Rinpoche é um texto curto baseado em palestras dadas a iogues tibetanos em meados do século 20 no Tibete, enquanto o *Grande Segredo da Mente* de Pema Rigtsal fornece um livro-fonte para o nível três em um de ensino projetado tanto para o leste asiático quanto para alunos ocidentais do Dzogchen. As duas últimas contribuições referem-se a compilações de textos. O primeiro, *Guru Pema Aqui e Agora*, tem como núcleo *guru namtars* do Tibete dos séculos 13 e 14 e um comentário sobre a *Oração de Sete Linhas* de Mipham Rinpoche do século 20. O segundo, *O Voo do Garuda* é o brilhante

ensinamento do século 19 de Shabkar Rinpoche, mas também contém – entre outras coisas – os *Três Preceitos Incisivos* de Patrul Rinpoche, ambos autores sendo sábios Khampa do renascimento Khampa, que ainda está em andamento.

A seção Trechos Adicionais inclui material que por uma razão ou outra achei melhor excluir das seções de onde foram extraídos. Talvez fosse muito técnico ou muito exigente, ou dívidas reconhecidas que eu não podia ignorar.

Editei o material levemente para incluir mais vocabulário e insights gramaticais. O material introdutório de *O Voo do Garuda*, que foi o primeiro dos meus voos no Dzogchen (início dos anos 90), foi cortado e recortado para fornecer uma introdução facilmente acessível ao Dzogchen. Eu padronizei alguns termos em que, reconsiderando, pareciam muito superiores, como 'Série do Espaço' em vez de 'Série Matriz', e 'presença intrínseca' em vez de 'gnose' para *rangrik* ou *rikpa*. Além disso, nas obras posteriores, os nomes próprios são capitalizados enquanto sua forma adjetiva é deixada em letras minúsculas – 'Budismo', mas 'budista'; o Buda histórico, mas 'buda' como a condição genérica liberada; 'Cristo' e 'Cristianismo', mas 'cristão', etc. As notas de rodapé foram reduzidas. Desculpas por não padronizar toda a ortografia nos vários capítulos — eles foram escritos em um período de vinte anos.

Finalmente, uma advertência: o dedo apontando para a lua, com certeza, nada mais é do que a própria lua. Então, o que exatamente é "a lua"?

Terminarei este prefácio com o reconhecimento dos lamas tibetanos da diáspora que me mostraram como o budismo deveria ser transcendido como Dzogchen e como o Dzogchen era na verdade a experiência comum da percepção sensorial no aqui-e-agora, mas imaculado pelo pensamento aperceptivo e subjetivo.

Aqui-e-Agora:
Perfeição Original

Dzogchen, a Grande Perfeição, talvez seja melhor entendido como o clímax de toda aspiração mística não-dual. Dentro do contexto tibetano, está no coração do budismo e do bön. Tomando as referências culturais e linguísticas de ambos, pode parecer limitado a essas tradições; mas ver sua realidade existencial restrita a essa estrutura cultural contrariaria os preceitos tibetanos que o definem como totalmente inespecífico e inconfinado. Historicamente, o budismo forneceu o terreno no qual os preceitos da Grande Perfeição apareceram e, certamente, ainda fornece um rico e maravilhoso campo de referência metafísico. Mas os princípios do Dzogchen Raiz são apropriados para cada contexto religioso e cultural. Toda religião e cultura é transcendida por sua essência sem forma. Inclui a ciência e o humanismo de hoje como uma vez incorporou o xamanismo e o teísmo. Substitui a religião, evitando dogmas e doutrinas. Supera o ioga e a meditação ao negar a técnica. Transcende a criatividade da mente humana – seja como ciência ou arte – por meio da identidade com nossa natureza intrínseca. 'Inclusividade' define a Grande Perfeição.

Como empreendimento místico, a busca pela perfeição natural pode ter continuado por toda a história humana. Se apenas devido a perfeição natural ser inerente ao ser humano e não poder ser suprimida, ela está escondida nos mistérios da Babilônia e Egito, Grécia e Roma, no Tantra Indiano, no Tao Chinês, no Sufismo Muçulmano, na Torá Judaica e nas heresias cristãs de Albigenses, Cavaleiros Templários e Alquimistas. Privado de uma tradição, guias e preceitos lineares, pode irromper espontaneamente como um imperativo do espírito humano, como aconteceu na Europa e na América nos anos sessenta. Independentemente do contexto cultural e religioso, do tempo e do lugar, o "caminho sem

caminho” da iluminação não-dual é sempre o mesmo porque a natureza da mente, sendo a origem do tempo e do espaço, é uma.

Acontece, porém, que no século 21 os exemplares e guardiões dessa tradição viva são os budistas do Vajrayana, ultimamente do platô tibetano. O misticismo não-dualista encontra seu próprio terreno no âmbito do budismo tibetano, particularmente na tradição Kahgyn Mahamudra, mas é em sua primeira transmissão ao Tibete, quando a tradição dos Antigos (Nyingma) ainda estava em sua fase incipiente, que encontramos a declaração mais pura e inequívoca dos princípios e efusão poética do significado intrínseco da Grande Perfeição. Isso é o que é chamado de “Dzogchen Raiz”.

Dado que o mais velho e mais antigo não é necessariamente o melhor, no entanto, a qualidade do frescor primitivo reverbera ao longo dos séculos a partir de uma cultura à beira do avanço. Essa qualidade do Tibete do século 8 pode ser vista particularmente na obra do místico e poeta Bairotsana de Pagor, que na época escreveu os cinco poemas apresentados em *Perfeição Original* (*O Olho da Tempestade*). Em seu trabalho há uma sensação da luz do amanhecer se espalhando pela paisagem para iluminar a escuridão de uma vez só. A palavra do Dzogchen havia chegado para iluminar as trevas do xamanismo espiritualista, esclarecer as opções budistas apresentadas pela Índia, China, Khotan, Gilgit e Uddiyana e exaltar os estilos de vida do povo do platô tibetano. O frescor e a vitalidade da visão de Bairotsana, escrita quando a língua tibetana era tão jovem quanto o inglês quando Shakespeare escreveu, ainda tem o poder de iluminar, embora as sombras que estão dispersas hoje sejam lançadas pelo materialismo e consumismo apocalíptico, em vez do Bön Negro.

O poder das cinco obras originais de Bairotsana pode estar na magia da “transmissão” (*lung*). Bairotsana não os atribuiu a si mesmo como o poeta, mas como revelações de Garab Dorje, a fonte humana da tradição Dzogchen, porque todos os tantras, transmissões e preceitos do Dzogchen são ditos ter a mesma

origem atemporal. Os versos de cada uma das cinco transmissões – consistindo geralmente em uma quadra poética de dois slokas, ou dísticos – podem se destacar como joias didáticas da expressão Dzogchen, às vezes com apenas uma conexão tangencial entre eles, mas são mais bem vistos como as múltiplas facetas de um globo de cristal, cada um refletindo um aspecto do todo. O conteúdo das transmissões é sempre o mesmo — uma visão unitária da natureza da mente. A natureza da mente (onde “natureza” só pode significar “essência”) é a mente luminosa, a mente não-dual indivisível da perfeição natural. O fruto holístico pode ser personificado como o sempre-bom Buda Samantabhadra (Kuntuzangpo), que ao mesmo tempo é a fonte suprema da transmissão e a transmissão em si. O leitor, o destinatário da transmissão, é assim identificado com a visão Dzogchen sempre boa da transmissão.

Então, o propósito desses cinco poemas, é induzir uma visão de perfeição natural no leitor. Isso não é feito pela lógica ou pela conexão causal, mas pela magia, pela ambiguidade, da poesia. Como escreve Patrul Rinpoche: “Não concordamos com o dogma comum dos tradicionalistas, de que o único conhecimento válido é o conhecimento mental testado pela razão contra a prova textual e lógica. A compreensão experiencial da percepção desnuda e direta na própria consciência primordial é a visão Dzogchen.”[1] Nesse sentido, cada um dos cinco poemas constitui uma introdução direta — se não iniciação — à natureza da mente e à grande perfeição. A experiência das próprias transmissões é autovalidada, e qualquer avaliação racional de sua lógica ou termos de referência as diminui ou arruína. O único requisito para atingir a visão estabelecida pelo poeta é uma mente aberta, e como os seres humanos nascem com esta mente, a grande perfeição está ao alcance de todos.

A visão que essas transmissões induzem não é como uma mandala tântrica de budas ou deidades búdicas ou formas de luz padronizadas. Não há o menor indício de simbolismo, abstrato ou

antropomórfico. Não há nada para ser visto que tenha alguma especificidade cultural. Não há infraestrutura metafísica abstrusa articulada para a visão. Não há nada que não seja intrínseco à natureza da consciência comum e à luz comum do dia. Na verdade, não há vestígio de nada aí. Não há estrutura para a visão – a natureza da transmissão é, em última análise, desconstrutiva. ‘Simplicidade’ é a única palavra que pode descrevê-la. É uma visão holística no sentido de que é totalmente inclusiva e não-dual. Consiste na percepção direta e desnuda da natureza da mente em cada instante da experiência.

A essência da transmissão é a percepção simples e direta. No momento atemporal do aqui e agora, não há espaço para projeção ou filtragem e não há tempo para avaliação, reflexão e julgamento. Nisto reside a perfeição natural e o segredo da realidade não-dual. Quando falamos de misticismo não-dual, o que se indica é apenas a luz clara intrínseca à percepção cotidiana; no entanto, essa percepção e essa função de consciência trazem a resolução final para a condição humana. Todas as suas dicotomias e contradições são resolvidas à luz unitária da própria consciência. Se pode-se dizer que a concepção e o ato existem, certamente não há lacuna entre a iniciação conceitual do ato e sua realização. O momento unitário é sua própria recompensa. Tempo e espaço encontram sua resolução na totalidade abrangente do momento. Os dilemas da incorporação são resolvidos a cada momento. O paradoxo e as antinomias de gênero se resolvem na unidade do momento. Esta é a transmissão da Grande Perfeição que não impõe uma nova estrutura condicional à mente, mas revela o que já está primordialmente presente. Então, vem como confirmação do que sempre foi conhecido: que a natureza do ser, a natureza da realidade e a natureza da mente são imanentes como perfeição consumada.

Não há nada nesta transmissão que possa ser apreendido, conceituado, cultivado ou praticado. Assimilá-la ao intelecto lógico e desenvolvê-la como filosofia ou doutrina é anular seu

propósito, assim como a magia da poesia se perde na análise. A transmissão em si é um evento atemporal, como todo momento da experiência, surgindo como espontaneidade, sem causa ou condição, portanto não pode ser desenvolvida em uma prática de ioga ou meditação. Não pode ser transformada em religião: não há princípios de crença; nem devoção nem fé são uma condição de sua revelação; e nenhum ritual a interpreta e estrutura. É simplesmente uma compreensão existencial do aqui e agora.

As cinco transmissões de Bairotsana são composições de preceito desconstrutivo, expressando a visão Dzogchen da natureza da mente. Seu impacto primordial sobre um leitor receptivo pode abrir uma porta para a visão da grande perfeição. A mente racional, no entanto, pode inventar objeções a tal estado não-referenciado e sua consequente sensação de perda de identidade. É aqui que o comentário se engaja, fornecendo elaboração por meio de conexão causal, embalando o intelecto com seu brometo, ao mesmo tempo em que mina – desconstruindo – a estrutura do intelecto ao indicar o estado natural do ser, a realidade supra-racional da grande perfeição que sempre está imanente no momento atemporal. Aqui, a linguagem auto-referencial da tradição aponta para a base não estruturada de toda linguagem, e uma vez que essa realidade reside na ausência de qualquer característica, atributo ou função, o método upanixádico de 'isso não!', 'isso não!' é empregado. O mistério da Grande Perfeição reside em sua inefável realidade não-dual que é uma unidade, mas ao mesmo tempo uma multiplicidade. É ao mesmo tempo a fonte e a criação. É inconcebível e inexprimível. É mente iluminada ou mente luminosa. Revelar toda a experiência como esta realidade é o propósito do Dzogchen, e os princípios auto-evidentes da Série da Mente do Dzogchen são a transmissão.

Não há nada a fazer! 'Não-ação' – 'ação não-direcionada' ou 'ação não-deliberada' – define a natureza, o espírito e a dinâmica da Grande Perfeição. O aqui-e-agora é um campo de igualdade

imanente, e qualquer tentativa de afetá-lo ou modificá-lo por qualquer técnica é contraproducente. Qualquer envolvimento de esforço o diminui. Procurá-lo inibe sua descoberta. A não-ação é o preceito que define a inclinação natural, ou a falta de qualquer inclinação, da natureza da mente para que a dinâmica manifesta do campo da realidade seja descristalizada em pura presença.

Nada de meditação! Nada de disciplina! A mente luminosa que é a natureza de toda experiência nunca surge ou deixa de existir; não pode ser criada ou destruída: não tem estrutura. Ela não pode, portanto, ser acessada por meio da atividade estruturada da disciplina calculada, e toda meditação orientada a objetivos é uma atividade estruturada. Abandonando qualquer prática, incluindo todas as técnicas de meditação que condicionam a mente ao focalizar num objeto de visão, som ou pensamento, não há meditação e apenas um continuum infinito de mente luminosa. A modalidade de não-meditação e não-estrutura é ilustrada particularmente na quarta transmissão, *Minério de Ouro Puro*.

Nenhum progresso! Nenhum desenvolvimento em um processo graduado! O momento é perfeito e completo em si mesmo, e nada de superior pode ser efetuado. Não há possibilidade de alcançar algo mais desejável do que o momento presente. Nenhum “crescimento pessoal” é possível. A evolução em direção a um objetivo mais elevado é excluída. Não há maturidade para antecipar. A própria noção de processo é redundante porque funciona através do tempo em um padrão linear ilusório construído pelo intelecto.

Nenhum lugar para ir! O aqui-e-agora está sempre completo no momento presente, então não há caminho a seguir, nenhuma busca, nenhuma jornada a fazer e nenhum destino. É impossível aproximar-se ou afastar-se da realidade da mente luminosa, pois está sempre aqui e agora. A modalidade da realidade inescapável, universal e onipresente é sempre imanente. Não há outro destino senão a dinâmica naturalmente libertadora do momento. Isso é

ensinado particularmente na segunda transmissão, *Criatividade Raiz.*

Sem discriminação! Sem preconceito ou viés! A consciência prístina, que é a natureza cognitiva da mente, é totalmente livre de qualquer inclinação de julgamento. Não discrimina entre o que é bom ou ruim, certo ou errado. ‘Bom’ e ‘ruim’ são rótulos fictícios projetados em uma tela neutra que por si só é incapaz de viés. Tudo o que ocorre na experiência cotidiana, sem excluir nada, é impregnado por essa consciência primordial e, momento a momento, se dissolve nela. Tudo é perfeito como é, então nada é rejeitado ou evitado e nada é aceito ou favorecido acima de qualquer outra coisa. Nada é abraçado ou apropriado e nada é desprezado ou suprimido. Todas as coisas são sempre boas, e a atividade é sempre indiscriminada. Isso é ensinado na primeira transmissão, *A Canção do Cuco*.

Ninguém e nada para mudar! Os elementos da experiência, internos e externos, fazem parte de um campo de realidade (espaço básico) no qual nenhuma partícula indivisível pode ser isolada nos laboratórios da ciência ou da mente. O campo unificado natural é uma realidade não-dual. Cada momento da experiência é uma expressão inefável desse campo e, na medida em que é reconhecido como um campo do ser cognitivo, é conhecido como absolutamente perfeito e completo em si mesmo. Não pode ser melhorado nem um pouco. Não pode ser mudado ou transformado em algo que não seja pura consciência. Como nossa identidade — não-identidade — está na mente luminosa, qualquer ilusão de personalidade que surja é totalmente pura.

Sem controlador! Nenhum controle! As funções de controle do ego auto-articuladas na mente racional são involuntariamente substituídas pela consciência prístina do estado natural do ser. O que parece subir e descer como instantes sequenciais de experiência é uma ilusão insubstancial, e a dinâmica de cada momento perfeito é a espontaneidade. Qualquer crença em uma realidade material substancial, ou em um ‘eu’, uma ‘alma’, um

‘ente’ ou um ‘atman’, é ilusória. Não há controlador em nenhum nível e, portanto, não há controle. O suposto intelecto controlador é substituído pela dinâmica intrínseca da não-ação. O aqui e agora é uma exibição livre de estrutura, perfeita em todas as suas permutações.

A consumação desses preceitos e as próprias transmissões são baseadas em uma percepção intuitiva da natureza da mente como intrinsecamente pura, uma suposição que é autenticada, mas não “atestada” nem “provada”, na experiência iniciática. ‘Mente luminosa’ é uma tradução da palavra budista bodhichitta. No Mahayana, o significado discursivo dessa palavra é impregnado pela ética compassiva e altruísta do bodhisattva, decidido a dar o que for necessário a quem estiver em necessidade. Mais tecnicamente, é traduzido como “o pensamento da iluminação”. No budismo Vajrayana, onde a iminência de buda é assumida, é traduzida como “mente iluminada” ou “mente desperta”. Na série da Mente do Dzogchen, essa mente iluminada é a base de tudo e de todos, e o ponto de partida, o processo e o fruto em um. Ela engloba o campo da realidade, o processo de liberação, a natureza da mente e a consciência primordial. A mente luminosa é o estado natural não-dual e, portanto, não pode possuir nenhuma qualidade definível, mas em sua vastidão e profundidade, em sua grandeza inefável, ela exalta nosso estado natural. Seu dom primário está na iluminação direta e imediata.

A mente luminosa é personificada como Samantabhadra, o buda primordial sempre bom – não um buda para cultuar, mas a realidade de cada momento. Aqueles que ele “ensina” ou manifesta são budas, e todos os seres sencientes na roda da vida estão livres de transmigração e renascimento. Seu “ensino”, ou manifestação, é a expressão de cada momento de nossa experiência em uma visão da realidade como a matriz de todas as coisas e todas as coisas em si como una. O tempo de seu ensino é um momento claro e atemporal de passado, presente e futuro

reunidos em um só. E o lugar de seu ensinamento é a espacialidade básica da dimensão zero.

Em nosso estado de perfeição natural, o mundo aparentemente material é consumido em sua natureza intrínseca como luz pela consciência prístina inerente a cada percepção sensorial. Os quatro grandes elementos – terra, água, fogo e ar – que são uma condensação de sua essência espacial, constituem a própria espacialidade básica e a mente luminosa, na qual os aspectos ilusórios subjetivos e objetivos da experiência são unificados, dotados de espacialidade básica com sua própria exibição luminosa que nunca se cristaliza como isso ou aquilo. O aspecto subjetivo do campo unitário, o senso de identidade pessoal, é definido como o espaço onde nada pode ser encontrado pela busca, nada pode ser realizado por esforço, nada pode ser melhorado, e onde não pode haver progresso ou amadurecimento. Este é o estado natural da iluminação primordial e pré-existente. Mas devido a esse estado não poder se tornar um objeto de foco, uma vez que não é de forma alguma concebível ou imaginável, determinável ou demonstrável, é melhor chamado de "não-iluminação". Somente nesse sentido há iluminação universal.

A expressão da mente luminosa é a compaixão que impregna nossa experiência como água no leite. Tal compaixão é o potencial de todas as convenções e variações possíveis do caráter e personalidade humanos, todas as qualidades e atributos, todas as simulações e todas as fraquezas, todos os vícios e virtudes, e todas as estranhezas e manifestações extremas em estar na roda da vida. A diversidade psicológica da experiência é expressa nos termos equívocos de homens, deuses, titãs, fantasmas famintos, animais e seres infernais. No entanto, a roda da vida é a expressão da compaixão da mente luminosa, e a compaixão é a roda da vida. O buda primordial Samantabhadra abrange a totalidade da mente luminosa como sua vaziez essencial, sua luminosidade radiante e sua expressão compassiva.

A vasta espacialidade da mente luminosa é personificada como Vajrasattva, e a consciência primordial é sua exaltação. A espacialidade da realidade é espontaneamente cognitiva em uma modalidade não-dual, e Vajrasattva representa a individuação desse evento. Esse momento é inerentemente libertador, então nunca pode haver qualquer experiência que não seja espontânea e momentaneamente liberada. A presença inelutável de Vajrasattva fornece essa garantia. A consciência primordial do campo da realidade é uma constante e, portanto, Vajrasattva recebe seu nome de Ser Imutável. O vajra é um símbolo de sua natureza imóvel e imperturbável de constante consciência luminosa. Sua dinâmica imutável é a liberdade da Grande Perfeição.

Na medida em que há apenas mente luminosa em nossa experiência, na medida em que o vajra é inerente a cada momento, nunca pode haver separação ou não-separação de Vajrasattva, que é uma maneira de afirmar a imanência inefável do estado natural de ser na Grande Perfeição. Portanto, nunca pode haver qualquer obstáculo a esse estado natural. O que parece obstruir o reconhecimento da espacialidade cognitiva e intrínseca é o apego ao mero vislumbre do fantasma diáfano, que é como uma película manchada em ouro puro. Se esse apego parece encobrir a natureza da mente, então o que é necessário é uma guinada fortuita para uma intuição do apego em si como consciência prístina - um lampejo de realização ou uma lembrança da experiência iniciática. Se os problemas que surgem das exigências do carma pessoal se projetam adiante de nossas mentes e uma sensação de interrupção constante do fluxo natural nos obceca, então o que surge fortuitamente é a intuição da clareza intrínseca da própria falha. Assim, os aparentes obstáculos que surgem na mente fornecem a chave para sua própria resolução.

Algumas pessoas estão convencidas de que seu desejo, raiva e confusão emocional são um véu espesso sobre sua mente iluminada, mas o reconhecimento da luz e do prazer puro na

maravilhosa demonstração de expressão energética, dissipa essa crença deludida. Alguns estão convencidos de que a lógica implacável do intelecto e o apego aos seus prazeres criam a armadilha que bloqueia a espacialidade, mas cada construção intelectual e cada linha de pensamento constituem uma porta para o vasto espaço de Vajrasattva. Para superar o que parecem ser obstáculos emocionais e intelectuais, as pessoas se comprometem com disciplinas de estilo de vida e moralidade, ioga e meditação, estabelecendo para si mesmas o objetivo de se libertar do apego e do renascimento, mas a ansiedade acarretada por prostituir o momento por algum benefício futuro e se esforçar por um objetivo conceitual é resolvido naturalmente no relaxamento da não-ação. A doença do esforço calculado e da orientação para objetivos que é o materialismo espiritual é curada pela intuição espontânea e inelutável da natureza pura da mente.

A futilidade de tentar pegar o que já está na gaiola ou tatear em volta procurando óculos que já estão na ponta do nariz, inevitavelmente surge no iogue ou ioguine obcecado(a) por objetivos, e é bom que estejamos preparados para essa desilusão pela lembrança da espacialidade e do esplendor que conhecemos da iniciação fortuita na natureza da mente. Decisivamente, chegamos ao lugar onde os imperativos morais instilados pela lógica simples e a simetria da crença na concatenação cármica, são vistos como proporcionando ainda mais da mesma transmigração ansiosa de uma armadilha neurótica para outra e onde o relaxamento no momento atemporal do aqui e agora — não fazer nada — permite que a clareza e a vaziez do estado natural do ser brilhem. Quando as compulsões da causalidade cármica e a crença nos imperativos morais desaparecem e se dissolvem, e nos rendemos à dinâmica búdica da contemplação espontânea, a consciência prístina naturalmente prevalece, substituindo qualquer confiança residual no mundo do carma.

Com o reconhecimento da realidade assim definida, há o reconhecimento simultâneo dos compromissos samaya do

Dzogchen — ausência, abertura, espontaneidade e unidade. Por sua própria natureza, esses samayas não podem ser mantidos ou sustentados. Pelo contrário, a consciência de sua realidade é uma presença constante e natural que nunca pode ser concedida ou contestada. Esses samayas não são compromissos provisórios a serem renunciados ao atingir qualquer objetivo. Eles são a realidade de buda aqui e agora, que pode ser expressa como um único compromisso – compromisso com a própria consciência prístina. Essa consciência sempre tem primazia. É coextensiva e coincidente com o espaço de igualdade que exalta toda cognição como pura presença. A pura presença é a experiência direta do momento em que não há componente subjetivo ou objetivo, embora nela o ilusório e o não-ilusório estejam inextricavelmente misturados. É a consciência intrínseca de ser, efervescente na inteireza atemporal da pureza e impureza. É a luz comum do dia.

O que constitui a exibição de Samantabhadra pode não diferir em espécie das formas dos universos neuróticos que estão sendo neutralizados. A comitiva de Samantabhadra é composta de budas como de seres sencientes, e o brilho diáfano da luz do arco-íris permeia as próprias ilusões que antes pareciam tão concretas e enjoativas. As projeções dos ambientes psicológicos de fantasmas famintos, por exemplo, podem ainda estar em vigor, mas agora as invenções arrepiantes da imaginação que povoam esses ambientes são como as máscaras ferozes e vazias da dança dos lamas. Além disso, no reino humano, muitas pessoas, particularmente os budistas, entraram nos vários caminhos graduados para a iluminação. Cada um repousa em seu próprio nível, que é completo e perfeito em si mesmo. Todas as atividades dos deuses e dos homens são completas e perfeitas em si mesmas, e embora possam perseguir atividades orientadas a objetivos e constantemente criar ou encontrar aparentes falhas no processo universal da realidade desperta, a capacidade libertadora de Vajrasattva, que permeia os cinco elementos que constitui a

corporificação em um ambiente aparentemente concreto, é sempre imanente.

Os diferentes estilos de vida e as visões associadas, terapias e técnicas de meditação empregadas por monges e monjas, leigos e leigas, iogues e ioguines e tulkus e dakinis podem ser concebidos hierarquicamente em uma pirâmide de mente cada vez mais desestruturada. Essa hierarquia de nove partes é empregada pelo comentário sobre os versos-raiz dos textos como um índice de diferentes estados mentais e permite um foco nas várias abordagens progressivas que, embora ilusórias como caminhos para a realidade não-dual, são perfeitas em si mesmas. Nove é um número perfeito ou infinito na numerologia xamânica, de modo que as nove abordagens ou níveis convencionais que fornecem a base incluem todos os outros. Da mesma forma, os nove níveis de significado discursivo na transmissão, cada um dirigido e ouvido por aqueles para quem é relevante, engloba todos os outros níveis na busca pela natureza da mente. Além disso, como diz a metáfora tradicional, assim como um rei nunca deixa seu palácio sem sua comitiva em associação apropriada, o Dzogchen Ati é sempre acompanhado por uma comitiva composta pelas inúmeras disciplinas que buscam modificar ou melhorar a condição humana – pois a marca do nascimento humano é o impulso para alcançar a felicidade. O professor da Grande Perfeição, Samantabhadra, incorpora uma vasta e abrangente comitiva de seres, cada um preocupado com seu caminho pessoal no qual a transmissão apropriada pode ser recebida fortuitamente.

As nove abordagens, ou níveis a partir do ápice, são atiyoga, anuyoga, mahayoga, tantra ou sattvayoga, ubhayayoga, kriyayoga e a variada prática de bodhisattvas, eremitas (*pratyekabuddhas*) e discípulos (*shravakas*). No nível do atiyoga, o hiper-iogue é adepto do reconhecimento de toda experiência como transmissão da grande perfeição. No nível do anuyoga, são mostrados a identidade da realidade e a pura presença, o espaço e a consciência, de modo que todo fenômeno criado pela mente se

torna consciência primordial. No nível do mahayoga, os elementos do psico-organismo e os elementos da percepção e os campos dos sentidos são revelados como nossa identidade iluminada atemporal, o mahayoga é ensinado de forma que a estrutura da mente condicionada seja reconhecida como buda quíntuplo. Na visão do tantrayoga criada pela mente, embora as paixões não sejam abandonadas, o apego a elas é totalmente abandonado e as substâncias sagradas são literalmente desfrutadas; assim, na vulnerabilidade aberta e sem sinais, a consciência primordial é permitida e as quatro consortes são reconhecidas. Ubhayayoga ensina a identidade da luz clara com sua difusão colorida, da autoconsciência e da fantasmagoria sensorial. Na práxis de discípulos engajados em ouvir e aprender, eremitas em retiro ascético e bodhisattvas em busca de compaixão, a natureza da mente involuntariamente brilha.

Finalmente, para distinguir entre os receptáculos dessas transmissões, aqueles que são recipientes prontos com uma afinidade inata pela grande perfeição natural, alcançam a visão meramente lendo a transmissão ou ouvindo os preceitos – portanto, "liberação pela audição". Através do reconhecimento do estado natural da mente, tudo o que surge é liberado e se dissolve imediatamente, sem deixar vestígios. A modalidade existencial do iogue ou ioguine Dzogchen é então proporcional à impressão de um pássaro no céu. Toda experiência é como uma dança e como o jogo livre do prazer sensual. Não há meditação nem meditador. Se surgirem falhas, elas são imediatamente transformadas em um momento atemporal de esforço mental e se tornam uma porta de volta ao espaço da grande perfeição que, na verdade, nunca pode ser abandonado. Assimilando a afirmação e confirmação da experiência iniciática que o atiyoga proporciona na transmissão, é absorvido sem reflexão na totalidade não-discriminatória de um corpo de luz anônimo.

Depois, há aqueles que percebem a visão como através de um vidro obscuro, e reprimidos pelo pensamento julgador enquanto

leem ou ouvem a transmissão, conceituam-na e analisam-na e tornam-se suscetíveis à dúvida. Em um processo racionalista, a visão se exterioriza, se distancia e se torna uma meta sutil e substancial a ser alcançada com uma coincidente sensação de separação e inadequação diante dela. Samsara é divorciado do nirvana neste processo de pensamento linear através do tempo, e preso nos chifres da emoção conflitante, somos suscetíveis à expectativa e apreensão, esperança e medo, e perdidos em um universo dualista nos vemos como uma pequena criatura diante de uma impenetrável "realidade".

"Nossas ações são determinadas pelo carma", dizemos. "Estamos sujeitos à retribuição cármica. Estamos presos ao inevitável ciclo de transmigração na roda do tempo." "Recebemos a transmissão de Samantabhadra e ela nos deu um vislumbre da perfeição por um momento. Mas ficamos com apenas uma compreensão intelectual, e isso não afetou nosso modo de ser." "Vivemos em um mundo de preferências e parcialidade, apegos e aversões, discriminação e julgamento, esperanças e medos." "Não estamos prontos," refutamos com a sensação de nossa própria inadequação. "Somos apenas iniciantes. Precisamos melhorar a nós mesmos, ser bons e virtuosos, controlar nossos padrões de energia, estabelecer metas e alcançá-las, subir a escada da "pureza espiritual".

Envolvidos por tal conflito intelectual e emocional, infectados por esperanças e medos, concluímos que algo deve ser feito, que ações corretivas são prescritas para atingir o estado não-dual da visão. Esses leitores podem dedicar suas vidas a um caminho graduado de esforço, praticando alguma técnica de meditação ou ioga, deixando de reconhecer a perfeição de seu estado natural.

Por outro lado, muitos ouvem a transmissão, pensam nela e, na falta de qualquer experiência iniciática, a rejeitam e se afastam. Para eles só pode haver ilusão material, e vivem como mendigos na roda da transmigração, acreditando que o mundo aparente é concreto e os estados de espírito em que se encontram são reais.

Apegados ao prazeroso e avessos ao doloroso, sem saber, eles aguardam a revelação da natureza da mente.

Pagor Bairotsana: O Grande Tradutor

Na visão da Grande Perfeição, as cinco transmissões são o próprio Dharmakaya Samantabhadra. Por meio de Vajrasattva e da união de vogais e consoantes, a transmissão surge como uma demonstração atemporal de emanação compassiva na natureza da mente. Esta revelação é conhecida como Vajra Prazeroso, ou Garab Dorje, que também é o adiguru, o primeiro professor nirmanakaya da linhagem Dzogchen. Pagor Bairotsana foi seu tradutor tibetano.

No século 8, o local do vigor político e cultural na Ásia Central ainda estava no Tibete. Os nômades de um Tibete Central unido haviam criado um império militar que se estendia da Pérsia à China, do Nepal à Mongólia. Sua herança xamânica, sob a influência das culturas sofisticadas que agora faziam parte de seu domínio, estava em processo de transformação. Essas culturas em geral eram budistas, embora de várias matizes, e junto com a cavalaria e diplomatas, os comerciantes e artesãos, viajando pelas rotas comerciais do Himalaia e todos com destino a Lhasa, eram monges Chan da China, panditas Vajrayana de Bengala, estudiosos Mahayana de Bihar e Khotan, iogues tântricos da Caxemira e do vale de Katmandu, sadhus hindus do sul da Índia e xamãs bön do antigo reino de Zhangzhung, que dominara o platô tibetano antes da ascensão da dinastia do Vale Yarlung. Templos budistas de pedra foram construídos nesta terra de tendas de pêlo de iaque e, embora a maioria da nobreza tribal conservadora se opusesse, o rei patrocinou uma academia monástica dirigida por um abade bengali que ordenou um pequeno grupo de monges tibetanos.

A menos de um dia de caminhada pelo vale do rio Yarlung Tsangpo, do local do novo mosteiro, em um dos férteis vales

laterais ao norte, chamado Nyemo, ficava a aldeia de Jekhar. Foi daqui que o jovem Bairotsana foi chamado à ordenação budista pelo abade bengali Shantarakshita. Sendo um dos mais brilhantes e fortemente motivados dos jovens monges, ele foi escolhido para se concentrar no estudo da linguagem. Considerações existenciais eram uma preocupação constante entre um elemento significativo da corte real, alguns dos quais também haviam recebido ordenação budista junto com Bairotsana, e a discussão com monges visitantes do exterior era fervorosa e muitas vezes acalorada. Um iogue-exorcista chamado Padmasambhava, que havia sido convidado para Samye de Katmandu, teve sucesso em confrontar os xamãs bön, e os budistas estavam em ascensão. Esse exorcista itinerante, um sadhu tântrico budista vagando pelos vales do Himalaia por anos, deixando atrás de si um rastro de consortes dakinis desconsoladas, já havia ganhado notoriedade no Tibete ao seduzir uma princesa local. Ele era originalmente de um reino no extremo oeste do Himalaia chamado Uddiyana, a terra das dakinis. Uddiyana tornou-se associado a uma disciplina extraordinária chamada Dzogchen, conhecida pelos tibetanos Yarlung através de seus confrades bön de Zhangzhung que tinham conexões trans-Himalaias em Brusha e outros reinos nos vales dos afluentes do alto Indo. Talvez como uma reação a uma sobrecarga de disputa doutrinária, talvez baseada em uma inclinação natural para uma disciplina sem esforço prometendo cumprimento imediato, talvez devido a uma palavra secreta passada pelo próprio Padmasambhava ou por outro iogue itinerante, um nexo de opinião formado em Samye que Dzogchen foi a resposta para os problemas existenciais do povo tibetano. Posteriormente, sob os auspícios do rei Trisong Detsen, Bairotsana e um amigo foram escolhidos para viajar para Uddiyana para trazer de volta ao Tibete a transmissão do Dzogchen.

A rota direta para Uddiyana passa pelo vale Yarlung Tsangpo, passando ao sul do Monte Kailash e continuando pelo antigo

coração de Zhangzhung e depois descendo o Vale Indo através de Ladakh até Caxemira e Gilgit e daí para o sul até o que hoje é Suate e leste do Afeganistão. A jornada de Bairotsana para Uddiyana e seu encontro com o mestre Shri Singha são lendários. Perto do lago Dhanakosha, em uma floresta de sândalo, ele encontrou o velho mestre Shri Singha, originário do lado chinês do deserto de Taklamakan, morando em um pagode de nove andares. Ele precisava primeiro contornar uma ioguine-anciã protetora que barrava seu caminho, mas com uma mente totalmente ingênua e um estoque de moedas de ouro, ele passou por ela e ganhou audiência com o mestre. Shri Singha ouviu seu apelo pelo extraordinário ensinamento Dzogchen e sabia que estava destinado à transmissão para o Tibete. No entanto, ele manteve Bairotsana esperando até a manhã seguinte. Então ele prometeu ao jovem tibetano que lhe concederia a transmissão com a condição de que ele se juntasse aos panditas estudando as abordagens graduais e causais durante o dia e somente à noite recebesse o ensinamento de atiyoga. Devido ao ciúme do rei de Uddiyana do Dzogchen Ati, sua propagação foi proscrita, então durante as noites de transmissão o mestre escreveu as transmissões da Série da Mente em seda branca com tinta de leite de cabra que se tornaria visível apenas quando exposta ao calor. Então, a pedido de Bairotsana, Shri Singha concedeu-lhe os preceitos da Série do Espaço nos modos preto, branco e cores variadas. Ainda assim Bairotsana não estava satisfeito, mas Shri Singha não lhe daria mais.[2]

Após esta longa e intensa exposição a Shri Singha, Bairotsana estava finalmente preparado para encontrar o adiguru da tradição Dzogchen, a emanação nirmanakaya de Vajrasattva, o próprio Garab Dorje. Este encontro apócrifo ocorreu em um campo de cremação chamado Dumasthira, o lugar de fogo e fumaça, e Bairotsana emergiu do encontro com a transmissão de todos os 6.400.000 versos Dzogchen e um corpo de luz. Ele retornou ao Tibete Central por meio de sua recém-adquirida capacidade de

caminhada rápida. Acolhido com todas as honras, residindo no palácio real, iniciou um período de intensa tradução primeiramente das cinco transmissões, que ficaram conhecidas como as Cinco Traduções Antigas. Durante este período ele ensinou ao Rei Trisong Detsen os preceitos que ele estava traduzindo da mesma forma que Shri Singha o havia ensinado – a abordagem progressiva durante o dia e Dzogchen Ati à noite. A proximidade com a corte, no entanto, era encerrar sua lua de mel no Dzogchen Raiz e, ao mesmo tempo, conseguir preservar sua linhagem Dzogchen no Tibete durante seu período de maior vulnerabilidade. Uma das consortes do rei havia sido influenciada pelo ciumento rei de Uddiyana e, para reduzir a atividade de ensino de Bairotsana, ela o acusou de estuprá-la e tentou bani-lo. O rei estava relutante em acreditar em sua rainha, mas eventualmente sucumbindo às repetidas denúncias dela, ele exilou Bairotsana para Tsawa Rong no país de Gyelmo Rong em Kham, no leste do Tibete. Lá Bairotsana ensinou Dzogchen a três iogues, entre os quais Yudra Nyingpo era o principal, estabelecendo uma tradição Dzogchen separada e duradoura no leste do país.

Quando o clima na corte finalmente se tornou clemente, Bairotsana foi chamado de volta do exílio e continuou a ensinar e traduzir no Tibete Central. Os principais destinatários de sua transmissão foram Nyak Jnana Kumara e a rainha khotanesa Liza Sherab Dronma. Mais tarde ele foi convidado para Khotan e ensinou ali e faleceu naquela terra estrangeira. Bairotsana é parte da raiz da maioria das linhagens tibetanas Dzogchen.[3]

Idoso se aquecendo ao Sol: Perfeição Natural

DZOGCHEN era uma tradição secreta no Tibete. Permaneceu assim durante a vida dos lamas avôs que eram os detentores da tradição e que se tornaram refugiados na Índia e no Nepal. Hoje, cada vez mais reconhecidas como a análise final e a apoteose do budismo tibetano, as traduções dos textos Dzogchen estão disponíveis gratuitamente no mercado e os tulku-lamas ensinam atiyoga a todos os que chegam em todo o mundo. Sua popularidade pode ser atribuída a um único princípio básico que está contido na noção de "não-ação". A natureza búdica é imanente em cada momento da experiência e simplesmente reconhecendo o momento e relaxando nele, a realização é alcançada. O relaxamento é a necessidade imperativa de nossa cultura estressada e é a chave para a budeidade aqui e agora. O materialismo, o racionalismo e a ambição orientada para objetivos que marcam nossas sociedades contemporâneas são minados pelo Dzogchen com sua promessa de consciência ideal e reconhecimento de um estado natural de perfeição. Tangencialmente, a mensagem do Dzogchen fornece uma abordagem funcional para os males médicos da época, uma abordagem redentora da sexualidade e uma visão positiva e alegre da morte e do morrer. Esses efeitos populares do Dzogchen, no entanto, não devem obscurecer seu propósito fundamental – reconhecer a unidade de todas as coisas em um universo não-dual de plena consciência, harmonia e compaixão.

Infelizmente é verdade que uma grande seriedade tende a permear os textos sobre a visão Dzogchen; mas talvez isso seja inevitável em obras que pretendem resolver todos os nossos dilemas existenciais. No entanto, evidentemente, no trabalho de fornecer comentários significativos e tradução de textos Dzogchen, algo crucial no coração do Dzogchen está sendo

perdido. Essa essência do Dzogchen pode ser caracterizada como leveza de ser, humor e desapego descontraído, alegria espontânea e uma liberdade de expressão desinibida. Talvez essas qualidades emerjam aqui através da compreensão da intenção do autor, mas precisamos nos desculpar, imediatamente, por qualquer falha em compartilhar essa piada cósmica cheia de risadas alegres, para induzir uma dança de energia cósmica envolvendo toda a vida e trabalho, e um pacífico jogo de luz que é livre de toda dor e ansiedade. O exemplo do Dzogchen pode ser anônimo, mas ele também é o louco divino – ou o iogue urbano – saltando pelos momentos decisivos da vida tão facilmente quanto pelo dilema mais trivial, gritando do telhado alegremente o absurdo da existência e afirmando a beleza essencial da situação humana. Este texto Dzogchen pode ser lido como um hino de alegria que afrouxa cada nó, abre cada atenuação e suaviza cada endurecimento das artérias psíquicas em uma resolução da ansiedade que marca a encarnação humana.

De fato, *O Tesouro da Perfeição Natural* pertence a uma classe de literatura Dzogchen que promete induzir o estado de consciência desperta que descreve. As dificuldades do texto surgem da ausência de um vocabulário inglês equivalente para tornar as verdades auto-evidentes da linguagem "natural" do Dzogchen, uma linguagem que constantemente remete à sua própria natureza vazia, que é o caminho da perfeição natural. Uma leitura atenta do texto-raiz e as repetições do comentário são necessárias para permitir que a magia das palavras atue reflexivamente no retorno do leitor ao estado natural de perfeição. Constitui, portanto, uma introdução à natureza da mente, que no preceito tríplice raiz do fundador da linhagem Dzogchen é a fase iniciática da práxis Dzogchen, sucedida apenas pelas fases de convicção e resolução. Falando sem rodeios, esta "introdução à natureza da mente" pode precipitar o desmoronamento de todas as construções mentais e conceitos e projeções intelectuais, como o colapso de um castelo de cartas ou um sistema complexo de

diretórios em um computador, e a mente do iniciado é deixada livre de emotividade e motivação na espacialidade livre e fácil do estado natural da realidade. Esse propósito e resultado, é claro, dependem não apenas do ofício da linguagem, mas pressupõe uma mentalidade pronta e disposta, condição que pode limitar o número de leitores que obterão o benefício ideal, pois este livro é dirigido àqueles que já possuem uma intuição da natureza não-dual da mente. Aqueles leitores que precisam de uma visão geral do Dzogchen e informações sobre um sistema de ioga devem procurar em outro lugar. Aqueles que buscam um tratado filosófico não apenas ficarão desapontados, mas também poderão ficar confusos e rejeitadores.

Em um alcance mais amplo, Dzogchen, a Grande Perfeição, é a principal tradição de misticismo não-dual do Tibete, compatível com o taoísmo chinês de Lao Tzu e o Advaita Vedanta indiano de Shankaracharya e Ramana Maharshi. Sem referência a escolas de ioga tibetanas semelhantes e paralelas, como Mahamudra e Lamdre, se descreve como o auge da realização do iogue budista, mas ao mesmo tempo mantém uma distância do budismo convencional. Além disso, na medida em que a antiga escola bön da religião tibetana traça sua própria tradição Dzogchen até suas raízes xamânicas pré-budistas, pode-se supor que a visão do Dzogchen é inata em qualquer cultura soteriológica, ou mesmo em qualquer sociedade humana. Se um estado de ser não-dual perfeito é o inescapável estado intrínseco de todo o nosso ser, como Longchenpa, o autor de *O Tesouro da Perfeição Natural*, sugere, então devemos esperar ver traços dessa visão ao redor do mundo na poesia e na literatura religiosa histórica, o que certamente é o caso. No entanto, é a tradição tibetana do Dzogchen que aborda o clima de nosso momento cultural ocidental, um tempo em que nos encontramos enredados no materialismo escandaloso e nas dicotomias do fundamentalismo judaico-cristão. Neste momento, é vivido na tradição tibetana, fundada em uma transmissão oral suave e uma vasta biblioteca de

fontes literárias – mais particularmente nas revelações de Longchenpa – que podemos encontrar acesso e inspiração imediatos.

Dentro da arena tibetana da exegese do Dzogchen, existem muitas variações sobre o tema da perfeição natural desenvolvidas ao longo de 1200 anos. A principal tradição do Dzogchen ensinada pelos lamas tanto no Ocidente quanto no Tibete hoje é derivada de Jigme Lingpa, um místico do século 18, uma encarnação de Longchenpa e fundador da tradição Longchen Nyingttk. Esta práxis Dzogchen da atualidade está inserida na tradição Vajrayana Nyingma e à primeira vista não pode ser diferenciada dela, e é evidentemente parte integrante de uma forma cultural e estilo de vida da Ásia Central. As exigências atuais de partes das sociedades ocidentais, e mesmo de qualquer comunidade que se sinta à beira do tempo, exigem uma entrada imediata, simples, sem forma, na autenticidade do estado natural da mente, e isso é fornecido pelo que podemos chamar de Dzogchen Raiz. Aqui, como analogia, com plena confiança de que o corpo humano pode flutuar na água, em vez de estender um dedo do pé temeroso na piscina, pulamos no fundo do poço e afundamos ou nadamos. Sabendo que a consciência da realidade radiante é o estado natural da mente, não há necessidade de uma fase preparatória estendida, não há necessidade de modificar o estilo de vida ou condicionamento moral: o Dzogchen Raiz requer apenas uma insinuação da natureza da mente para que um corpo de arco-íris seja iminente. Os preceitos do Dzogchen “raiz” ou “prístino” estão contidos nas fontes do poema e comentários filosóficos de Longchenpa.

Suposições Básicas

Embora as origens do Dzogchen estejam perdidas em um passado remoto, ele parece ter vindo à luz no nexo cultural dos vales do Kush Hindu no atual Paquistão e no platô contíguo do Tibete Ocidental. Isso foi nos séculos 7 e 8, quando a cultura de Zhangzhung dominava a área. Aqui o xamanismo, o hinduísmo e o budismo foram misturados, mas assumimos que o espírito religioso índico permeou a cultura. Dito de forma simplista, as pessoas dessa cultura acreditavam que os seres vivos estão fadados ao sofrimento na roda do tempo. A adoração ritualística e o apaziguamento dos deuses podem aliviar esse sofrimento e trazer alívio ao destino caprichoso, e era sem dúvida a crença das pessoas comuns; mas para aqueles com um destino cármico superior, a prática da disciplina moral pessoal e da virtude social levaria através de uma série de renascimentos à obtenção da libertação do samsara para o nirvana, ou, no caso dos hindus, liberação (moksha) para a união com a deidade. Para aqueles com o melhor carma e com capacidade para praticar meditação e técnicas de ioga, foi definido um caminho pelo qual a sucessão de renascimentos que conduz ao nirvana poderia ser radicalmente reduzida. A ‘liberação’, sinônimo de felicidade, seja qual for o método, é assim o propósito da vida. Dzogchen assume uma postura não apenas fora e além das inúmeras escolas de budismo e hinduísmo que fornecem métodos para alcançar essa liberação, mas por estar além de todos os sistemas religiosos, incluindo o judaico-cristão e muçulmano, e todos os sistemas seculares de crença, incluindo niilista, ateu, hedonista e humanista.

Dentro do contexto do budismo tântrico ou Vajrayana, que era a forma dominante de budismo na área onde o Dzogchen apareceu e que eventualmente prevaleceu no Tibete, os tipos de empreendimento religioso com o nirvana final em mente são classificados como oito abordagens “progressistas”. Esses veículos – ioga e estilos de vida – incluem disciplina monástica,

retiro ascético solitário, envolvimento social altruísta (bodhisattvico), atividade ritualística para modificar o ambiente espiritual, técnicas para alterar ou transformar o estado mental, e meditações e comportamentos destinados a elevar a consciência. Embora todas essas práticas religiosas - uma abordagem diferente para cada tipo de personalidade - sejam distinguidas por vários graus de sutileza e sofisticação, elas são todas orientadas para objetivos e, como tal, uma distinção conceitual está implícita entre o que é e o que deveria ser, entre samsara e nirvana, seres sencientes e buda. O esforço para atingir um objetivo espiritual está implícito em todas essas abordagens e é aqui que o Dzogchen se define fora do quadro religioso e do tantra-ioga. Dzogchen enfatiza o fato inegável de que qualquer esforço consciente orientado a objetivos pressupõe um resultado em um futuro que por definição nunca chega e, portanto, impede a realização no momento presente. Assim, não pode haver liberação até que o impulso para a realização seja abandonado. Nesse sentido importante, todo caminho de esforço religioso é um beco sem saída e representa um desvio da gnose natural da mente pura, "o cerne da questão". "Não-ação" é o termo-chave saliente na evocação da realidade da perfeição natural.

Realidade – a 'realidade' que é evocada em cada página do texto de Longchenpa – é a luz da mente que brilha igual e inescapavelmente em cada momento da existência. Grande parte da dificuldade da tradução do Dzogchen para o inglês surge da multiplicidade de expressão, da sutil nuance da termologia, empregada para evocar essa luminosidade fundamental. É a suposição mais importante e única do Dzogchen que essa luz é autoexistente e autoconsciente e, de fato, o único ingrediente de toda a nossa experiência. Essa luz é o grande mistério do misticismo não-dual. Quando compreendemos que o Dzogchen é baseado na suposição de que tudo e todas as coisas, a consciência e toda forma de experiência, são naturalmente compostas dessa luz, então somos capazes de ler sem deixar ou impedir a

exposição técnica de sua revelação que permite a luz brilhar em todo o seu esplendor. A consciência inata desse brilho não-dual puro é chamada de *rikpa*, ou "presença intrínseca".[4] A visão Dzogchen insiste que não há prática prescritiva na qual se desempenhar para alcançar a pura percepção, que não há nada que possamos fazer para induzir essa visão. A "não-meditação" do Dzogchen é uma continuidade espontânea não-contingente – uma consciência sincrônica atemporal. No entanto, muitas pessoas entram na arena do Dzogchen colocando-se conscientemente ao alcance da transmissão, e então, recebendo uma introdução à natureza da mente de um guru humano, entram na práxis do 'hiper-iogue', que é chamado de *atiyoga* ou *Maha Ati*. Identificando a visão Dzogchen como a atitude do hiper-iogue, ainda existe uma dicotomia entre o estado atemporal de perfeição natural e a mente que está empenhada em se desfazer dos limites temporais e espaciais. O processo pelo qual a resolução dessa aparente dicotomia é alcançada pode ser apenas um evento momentâneo de sincronia, mas na tradição tibetana duas fases são identificadas. A primeira é a função espontânea da mente de desprendimento de objetos sensoriais e mentais de apego e auto-identidade simultânea com a luz de que são feitos. Isso é chamado Ruptura, (*trekcho*),[5] para a pureza original – ou pureza alfa – onde reside a perfeição natural. Na espaçosa luminosidade da pureza alfa ainda pode haver uma lacuna entre a mente do hiper-iogue com sua luz que tudo inunda e este último vestígio de autopercepção, e isso é eliminado pelo fluxo natural da não-meditação sobre o brilho da luz através de seus componentes nucleares aparentes conhecidos como "núcleos holísticos" que podem ser comparados aos pixels de luz em um holograma. Esta fase do hiper-ioga é chamada de Salto (*togal*) e implica a entrada no estado de espontaneidade que nega a causalidade.

A distinção entre essas duas fases da práxis, embora proeminente na corrente principal da tradição Nyingtik contemporânea, pode parecer uma invasão odiosa de um estado

não-verbal por um intelecto obstinado, e de fato só podemos encontrar vestígios dessa distinção em *O Tesouro da Perfeição Natural* (ver Canto 122ii). A tendência de considerar a diferença puramente acadêmica e uma indicação de uma concretização do Dzogchen em sua história recente, no entanto, é invalidada pela definição de dois modos de resolução final. A culminação da Ruptura é um corpo de luz chamado “corpo arco-íris” que pressagia a dissolução corpórea deixando apenas cabelos e unhas para trás. A culminação do Salto, pelo contrário, é o chamado “corpo de grande transformação” que indica longevidade visível. Para os espectadores, o primeiro pode aparecer como uma dissolução na morte, enquanto o corpo de luz ou grande transformação aparece como uma ilusão corpórea contínua. Mas, novamente, esse mito é um desenvolvimento posterior ao que os tantras da *Coleção de Tantras dos Antigos* permitem e Longchenpa apenas faz uma distinção entre a perfeição natural do aqui-e-agora dentro de um corpo e a perfeição natural do estado do bardo, oferecendo no processo uma visão pura da morte e suas consequências.

Erros e Respostas

A Grande Perfeição não implica uma atitude de otimismo ilimitado, embora isso seja um possível desdobramento; não é uma percepção intelectual perpétua de uma fresta de esperança em cada experiência, embora isso também não seja excluído; não é uma ambição altruísta para salvar todos os seres — e o meio ambiente — por meio de uma atitude positiva e amorosa, embora isso também possa acontecer. Dzogchen fornece uma visão desconstrutiva que permite o acesso automático à espacialidade da realidade intrínseca completa e perfeita, que é a natureza da mente. Essa guinada da confiança na mente racional para uma compreensão existencial da realidade ocorre à luz da experiência iniciática profunda, que é conhecida tecnicamente como uma

introdução à natureza da mente. A práxis do Dzogchen não é um exercício intelectual, apesar da evidência da exegese acadêmica em que o intelecto imita e usurpa a preeminência da consciência prístina. O intelecto é redundante na percepção momentânea do fluxo de cada experiência como vaziez e luz compassivas. Portanto, é um erro supor que alguém "não está pronto" para o Dzogchen devido à falta de estudo e preparação intelectual.

A experiência iniciática está presente neste exato momento e nada pode ser feito para facilitar seu advento. Qualquer tipo de preparação ou pré-prática turva as águas em sua suposição de uma meta a ser alcançada. O acesso à clareza e ao vigor da realidade, ao contrário, é mais provável de ser encontrado em uma mente pura e inocente que não foi condicionada pelas presunções culturais e religiosas de uma tradição "sofisticada". Pureza do carma, renascimento putativo, relacionamento com o guru, grau de concentração na meditação, facilidade na visualização, níveis de realização e assim por diante, são questões pertinentes à aceitação e ao sucesso dentro de um culto hierárquico em que uma forma ideal particular de comportamento social e psicológico é um objetivo a ser alcançado; mas para a experiência sem forma do Dzogchen tais considerações não têm relevância. Esforçar-se em qualquer tipo de empenho preparatório é um exercício de dar um tiro no próprio pé, ou pelo menos correr atrás de uma miragem. De fato, para chegar ao ponto de relaxamento no momento que fornece a insinuação da gnose, a não-ação é o único preceito. Essa perspectiva no Dzogchen Raiz é exclusiva para aqueles que não têm necessidade ou inclinação para trocar suas normas e costumes culturais inatos por aqueles pertencentes a uma tradição mais exótica ou "espiritual", ou rejeitar seu legado cultural e condicionamento educacional em um esforço para mudar sua constituição psicológica. O reconhecimento de nossa experiência vivida, tal como ela é, em seu imediatismo e beleza milagrosos, sem nenhum desejo de mudança, é a práxis do Dzogchen Raiz, e a crença no desenvolvimento e aprimoramento

pessoal, progresso em direção a um ideal social, evolução moral da espécie, e assim por diante, é o desvio do puro prazer do impensado momento atemporal.

É um erro de interpretação, entretanto, acreditar que o Dzogchen requer o abandono de devoções religiosas ou práticas ritualísticas. O sagrado e o profano têm o mesmo peso na visão do Dzogchen, e o templo ou igreja e o bar ou ginásio são iguais. Na medida em que a forma ou contorno ou cor da experiência no momento é irrelevante para seu potencial de transfiguração ou reconhecimento da natureza da mente, quaisquer hábitos físicos, verbais ou mentais que prevaleçam no fluxo da vida de uma pessoa fornecem a matéria-prima da budeidade. Evidentemente, os preceitos Dzogchen, como os que Longchenpa revela em *O Tesouro da Perfeição Natural*, estão disponíveis principalmente na tradição Vajrayana do budismo tibetano, e é de se esperar que a maioria dos iogues e ioguines Dzogchen tenham assimilado uma compreensão intelectual dessa tradição, se não uma prática diária de meditação, ioga e devoções; mas nenhum condicionamento budista, adoração ritualística e estilo de vida, nem mesmo devoções cristãs ou judaicas, fornecem terreno mais ou menos fértil para o reconhecimento da natureza da mente do que o estilo de vida de um profissional agnóstico, por exemplo, ou um hedonista autoindulgente. Por outro lado, o reconhecimento da luz da mente, da vaziez e da clareza da mente, que sinaliza a iniciação do Dzogchen, pode afrouxar o apego às formas convencionais e às obsessões e hábitos mundanos e galvanizar qualquer tendência de renúncia.

O aqui-e-agora é o receptáculo da realidade não-dual que é a matriz da mente onde a pura presença inevitavelmente dispara no exato momento de cada experiência. Se esta matriz de pura presença intrínseca soa como Deus para algumas pessoas, então elas estão definitivamente no caminho certo. Mas o estado não-dual de pura presença é personificado como Samantabhadra, um Buda azul sentado nu, cujo nome aparece no texto como “a fonte

suprema” e que é o principal interlocutor em um dos tantras seminais e mais citados aqui. Seria um erro, no entanto, abordar ‘Samantabhadra’ como qualquer coisa a não ser um rótulo para algo que está muito além da linguagem e do simbolismo. Se olharmos de perto, parece que esse “Deus” não tem nenhum tipo de existência ou atributos definíveis e só pode ser falado – se é que possível – em termos de pura presença, luminosidade, vaziez e não-dualidade. Por esta razão, os budistas com uma predileção conformista preferem chamá-lo de “buda”. Mesmo isso é inaceitável na visão do Dzogchen. ‘Buda’ é o despertar cognitivo primordial que acontece apenas em um momento de experiência do aqui-e-agora e, portanto, nunca pode ser distanciado e objetivado. É um erro flagrante entender ‘buda’ ou ‘a natureza da mente’ como algo infinitamente sutil, mas indicativo de um estado que pode ser atestado e alcançado. Assimilar a transmissão de Samantabhadra de ‘Eu não sou nada!’ evita o erro da reificação.

Tomar a exposição do Dzogchen de Longchenpa como mera especulação filosófica, deve ser enfatizado que é um erro fútil, juntamente com o corolário de confundir a compreensão teórica *prima facie* da visão Dzogchen com a realização existencial. Para a extremidade superior dos receptáculos da transmissão Dzogchen, meramente por sua assimilação, uma imediata dissolução da dicotomia samsárica é assegurada, e qualquer validade que tal promessa implique indica a natureza da transmissão e a dialética Dzogchen como uma ferramenta funcional. Na medida em que sua linguagem é autorreferencial, suas letras, sons e significados sempre apontando para sua essência luminosa e beatífica, sua dialética remete incansavelmente e consistentemente à luz desestruturada da pura presença, e na medida em que a linguagem é inseparável de nossa experiência, somos constantemente empurrados para a realidade que a exposição do Dzogchen evoca. Sua autorreferência incessante, não dando um pingo de validade às funções

perceptivas e intelectuais de nossa mente racional comum, dissolve todos os pontos de referência concretos e nos deixa na espacialidade do ser inefável. Sua linguagem estabelece o destinatário da transmissão na realidade atemporal para além do condicionamento linguístico que chamamos de ‘não-dual’, em uma condição dinâmica que chamamos de ‘não-ação’, em um estado de consciência que chamamos de ‘pura presença’, com um tom de sentimento que chamamos de ‘puro prazer’, em um espaço desmotivado que é ‘compaixão incondicional’. Essa linguagem autorreferencial induz ao estado não-referencial de perfeição natural onde a causalidade deixou de funcionar. Assim, a perfeição natural implica a imanência de uma realidade não-verbal e o Dzogchen não é absolutamente nada. Longe de ser uma descrição filosófica objetiva do mundo em geral, ou um projeto soteriológico, esta exposição é um poema mágico psicotrópico.

Mais especificamente, para que a magia do poema entre em ação, é crucial entender o texto como o que a tradição tântrica chama de “definitivo”, em oposição a “provisório”. Não há intervalo de tempo entre a percepção momentânea das palavras do poema e sua consumação. Não somos instruídos a mudar nossos maus caminhos, a cultivar a virtude e abandonar o vício, a fazer cem mil prostrações ou perseverar em meditações construídas. Ao contrário, a voz imperativa raramente é usada e, quando frequentemente aparece, nos diz simplesmente para relaxar, se soltar e deixar tudo ser, e mesmo em tais formulações o conselho não é realmente prescritivo, mas descritivo do momento (embora formas gramaticais podem indicar o contrário). Qualquer tendência a interpretar os preceitos do Dzogchen como uma consumação pela qual lutar é uma indicação de mal-entendido. O preceito “não-ação”, por exemplo, se tomado literalmente, pode precipitar o leitor sem discernimento em um estado de indolência como um vegetal no sofá, em vez de permitir que a magia da dialética Dzogchen dissolva toda motivação – incluindo a tendência à ociosidade, permitindo que a espontaneidade

dinâmica prevaleça. Da mesma forma, o preceito ‘não-ação’ não deve ser entendido como causa para cessar e desistir de qualquer disciplina, particularmente nos caminhos progressivos da aspiração espiritual, embora o hábito da mente racional de exigir a identificação de uma causa confiável e eficiente para produzir um efeito ao longo do tempo será detectado aí. A transmissão Dzogchen tomada como a causa de algum benefício futuro indica uma mente trabalhando na extremidade inferior do espectro de seus receptáculos.

Além disso, é um erro perigoso interpretar o preceito de “não discriminação” como licença para satisfazer as peculiares estranhezas pessoais que o carma genético e pessoal engendram. *No momento, no aqui e agora*, a mente originalmente pura da perfeição natural não faz distinção entre certo e errado, bom e mal, alto e baixo, e entre os pólos de qualquer dicotomia que o condicionamento social e o idealismo intelectual inculcaram, e não dá nenhuma reação positiva ao bem nem qualquer negação do mal. A aceitação da totalidade do potencial humano pode expandir ao infinito os horizontes de nossa experiência, mas se a mente racional egoísta se apodera da noção de que tudo é permitido e a usa como um princípio para agir através do tempo, então a expectativa que o carma irá realizar o seu pior não ficará desapontada. O carma pode não existir no momento atemporal da consciência não-dual, mas certamente é letal na mente racional crédula, na qual uma estrutura de condicionamento moral é considerada incontestável e na qual a causalidade moral opera.

Quanto à acusação de antinomianismo – um desdém pela lei moral, onde a máxima atávica ‘Faça o que tu queres a dizer tudo da lei’ é elevada a dogma sagrado – no Dzogchen evidentemente é algo destinado ao fracasso. Na mente da perfeição natural, certamente, a discriminação e a causalidade moral não existem, mas o que resta é “bodhichitta” não-dual, tanto a base quanto a emanação da mente pura, que só pode ser visão pura e conduta perfeita. O que começa como mente pura existe e termina como

mente pura. Aqui, bodhichitta, que no Dzogchen significa a mente pura da percepção não-dual, reafirma sua definição mahayana de compaixão. Aqui e agora a compaixão é tudo. É verdade que no caminho progressivo da mão-esquerda do tantra-ioga, os princípios antinomianos podem ser empregados para induzir a insinuação da natureza da mente e como meios hábeis para erradicar hábitos mentais intratáveis - mas isso é outra história, uma história tântrica. No Dzogchen, 'assumindo a posição de consequência' (como Yogi Chen a teria), não há queda da graça, e nunca houve queda, e na realização daquela realidade onde a idade de ouro está logo abaixo de uma superfície insubstancial e frágil da crença dualista, qualquer dualismo moral torna-se o problema e não a solução. O dualismo judaico-cristão serviu – e continua a servir – ao império romano e seus sucessores como método de domar os bárbaros; mas torna-se moral e existencialmente opressivo quando a perfeição natural do ser se torna gloriosamente evidente como na eflorescência dos anos sessenta da consciência soteriológica.

A mente insegura que se baseia no dogma religioso e no dualismo moral se sentirá ameaçada por essas considerações éticas, e restringi-la pode não se tornar receptiva ao sublime poema de Longchenpa. Todos que participam de um momento de consciência no aqui-e-agora, todos, sem exceção, são candidatos à revelação da perfeição natural, porque o Dzogchen é abrangente por definição; mas é um erro acreditar que Dzogchen, aberto a todos, seja acessível a todos. Se fosse assim, então o mundo samsárico teria desaparecido há muito tempo. Textos tibetanos "secretos" como o de Longchenpa são úteis apenas para aquelas pessoas cuja hora chegou. Para a maioria dos outros — talvez menos na sociedade tibetana do que em outras — embora as palavras sejam familiares, a escolha e a ordem das palavras são incompreensíveis. Aqueles cuja fé foi colocada em um caminho progressivo orientado a objetivos encontrarão sua receptividade obstruída por uma resposta emocional de rejeição induzida pelo

apego ao investimento de tempo e energia em um sadhana dogmático e devoção a um mentor pessoal. Alguns serão incapazes de se aproximar devido ao bloqueio socialmente condicionado, pois muitos na sociedade tibetana consideram o Dzogchen heterodoxo e perigoso, e na sociedade ocidental a condenação histórica da Igreja e a perseguição ao misticismo não-dual tem sido incessante e implacável. Outros serão incapazes de aceitar um guru humano como porta-voz de Samantabhadra. A maioria estará tão envolvida com as preocupações e assuntos desta vida, com amor e aceitação social, com lucro e compras, que não terá tempo para o Dzogchen. Assim, os candidatos à transmissão do Dzogchen são poucos e distantes entre si e um aspecto do "auto-sigilo" do Dzogchen, seu caráter hermético natural, é revelado. No Tibete pré-revolucionário, a essa proteção natural foi acrescentado um véu de segredo elaborado por um clero auto-protetor, os guardiões da gema que realiza os desejos; em sua transmissão para o Ocidente muitos professores abandonaram as velhas convenções, e para servir a sede espiritual e preencher o vácuo espiritual deixado ali por um estabelecimento religioso moribundo correm o risco de ensinar Dzogchen abertamente.

Na sociedade ocidental, a mensagem do Dzogchen pode ser um alívio particularmente para aqueles que sentem que muito do Budismo Vajrayana é culturalmente estranho, ou que o culto do Lamaísmo é semelhante à *Fazenda de Animais* de Orwell, ou que os grandes ganhos da Reforma Protestante e do movimento em direção ao humanismo não-dogmático parece ter sido jogado fora em uma fascinação pelo ritualismo e dogma orientais, ou que a distinção entre budismo e cristianismo se baseia em conceitos da moda. É um erro, no entanto, acreditar que o Dzogchen pode ser tirado pronto de um livro (ver Canto 24). Uma declaração semântica ou poética convincente do Dzogchen – qualquer um dos inúmeros versos de preceito de Longchenpa – tem a potência de induzir uma realização incipiente da perfeição natural; mas na

falta de uma tradição linear contextualizada e de um mentor e exemplo que possa ajudar a reduzir os hábitos mentais racionalistas em curto-circuito, é provável que ela desapareça rapidamente. É o mentor pessoal falando nas estrofes finais do texto:

Então fiquem onde estão, seus sortudos,
Se soltem e sejam felizes no estado natural.
Deixem sua vida complicada e confusão cotidiana em paz
E em silêncio, sem fazer nada, observe a natureza da mente.

Este conselho é verdadeiro e sincero:
Envolva-se totalmente na contemplação e a compreensão nasce;
Valorize o desapego e a ilusão se dissolve;
E não forme nenhuma agenda em todas as auroras da realidade.

Aconteça o que acontecer, o que quer que isso seja, é em si a chave,
E sem pará-lo ou alimentá-lo, em um fluxo uniforme,
Descansando livremente, entregando-se à contemplação final,
E em pureza desnuda e pura alcançamos a consumação.

As Origens do Texto e sua Estrutura

De acordo com a tradição budista Dzogchen, o guru raiz, adiguru, de Dzogchen, Garab Dorje, recebeu os 1.084.000 versos da poesia escritural Dzogchen do visionário Vajrasattva, cuja incorporação ele era. Tudo o que era relevante para a visão do Dzogchen foi exaustivamente composto naqueles versos dos quais Garab Dorje era herdeiro e nada pode ser acrescentado a isso; a multiplicidade de trabalho dos comentadores representa simplesmente as velhas verdades na linguagem contemporânea e numa ordem adequada às necessidades e prioridades da época. É opinião de estudiosos ocidentais contemporâneos que Garab Dorje viveu no século II no Vale de Suate (ou próximo), atualmente no Paquistão, ironicamente agora uma base do Talibã fundamentalista muçulmano. Os versos de Garab Dorje, transmitidos oralmente, foram finalmente escritos como os tantras Nyingma nas línguas

índicas da região e depois traduzidos para a língua tibetana pelos 8 mestres como Bairotsana e Vimalamitra. Na medida em que o tibetano é a única língua que conhecemos em que o Dzogchen escrito existe, para todos os efeitos o Dzogchen é a prerrogativa do Tibete e o Tibete pode ser considerado sua origem e seu lar.

O Tibete do século 14 viu um renascimento da Escola Nyingma, a tradição dos Antigos, que era o meio e protetora do Dzogchen e suas escrituras, e viu o nascimento de Longchen Rabjampa Drimé Wozer. Longchenpa viveu e viajou com os grandes mestres de sua época, passando anos mais tarde nos eremitérios cobertos de neve do Tibete Central. Não apenas ele era um iogue e mestre do Dzogchen, mas por sua própria compreensão e vasto conhecimento, ele revelou uma síntese do Dzogchen em uma série de obras-primas literárias que o tornaram um nexo da tradição da qual as gerações subsequentes dependeriam. Talvez a maior composição do maior místico literário e mestre da prosa do Tibete seja *O Tesouro da Perfeição Natural*, que permaneceu a exposição mais conhecida e renomada da visão e dialética Dzogchen até os dias atuais. O tratado como matriz da inefabilidade demonstra o mistério da linguagem; é o aqui-e-agora imutável como fonte e cenário de nossa realidade linguisticamente criada, um campo de mistério que não pode ser descrito, mas apenas sentido e habitado. O próprio nome Longchenpa, sugere que o autor foi alguém que fez desta matriz cósmica sua casa.

O Tesouro da Perfeição Natural é o título de apenas 127 versos-raiz desta obra. Esses versos-raiz são derivados do etos dos tantras Nyingma e reafirmados no verso e na prosa imaculados de Longchenpa. Em seu autocomentário a esta obra seminal, que inclui a maior parte desta tradução, ele fornece as fontes tântricas específicas de sua inspiração. Muito depois de Longchenpa falecer, os tantras Nyingma foram reunidos em um grande compêndio de textos seminais Nyingma chamado *A Coleção de Tantras dos Antigos* (*Nyingma Gyuebum*). Suas fontes são

identificadas na anotação à tradução e a lista é anexada. Algumas fontes permanecem não localizadas e podem ter sido vítimas da revolução cultural chinesa.

O auto-comentário de *O Tesouro da Perfeição Natural* começa com um prólogo (Cantos 1-3) em que se expõe a essência da obra. O primeiro canto, sob o título de 'Reverência-Vajra', evoca a quintessência do Dzogchen e mostra o método da linguagem autorreferencial. O segundo canto revela o propósito de Longchenpa, que é nada menos do que induzir, experiencialmente, o estado natural de pura presença na mente de seus leitores. Ele tem grandes expectativas, no entanto, apenas das mentes mais brilhantes; os demais podem familiarizar-se com os princípios para que a pura presença possa ser alcançada com maior facilidade posteriormente. O terceiro canto, chamado 'A Exposição Concisa', fornece uma poderosa apresentação poética do Dzogchen que constitui uma introdução à natureza da mente e, portanto, à própria pura presença não-dual. Isso deve ser adequado ao propósito de Longchenpa, mas em caso de mau funcionamento, segue-se a 'Exposição Extensa'.

O corpo do texto contém quatro temas – ausência, abertura, espontaneidade e unidade – todos de igual peso, cada um fornecendo uma descrição completa e, por padrão, acesso à budeidade. Os quatro temas são os compromissos SAMAYA do Dzogchen, aspectos da realidade que são intrínsecos à nossa experiência cotidiana e que são naturalmente observados por meio de nossa participação no ser. É fácil perder de vista esse significado principal enquanto nos concentramos nas sutilezas do texto. Embora a igualdade de valor seja mantida entre eles na exposição, como admite Longchenpa e como é evidente na crescente complexidade e método paradoxal de seu argumento, a ausência forma a base de um salto para a não-dualidade, abertura e espontaneidade definem o método, e a unidade é a consumação.

Nesse sentido, há uma importante divisão estrutural implícita na obra que não é tratada por Longchenpa. Essa negligência pode

ser devido à falta de qualquer tradição forte formulada de Ruptura e Salto no Tibete do século 14, embora as involuntárias 'contemplações despreocupadas' (*chojak*), a diminuição de substancialidade das visões (*nangwa zhi*) e as janelas para a natureza da mente (*semdzin*) estão presentes em forma germinativa. Pode ser útil, no entanto, considerar a divisão dos quatro temas em dois pares, o primeiro par, ausência e abertura, tratando da Ruptura, e o segundo par, espontaneidade e unidade, tratando do Salto. Em suma, a primeira focaliza a pureza alfa de toda experiência, enquanto a segunda trata sua manifestação espontânea como luz. Esses dois podem ser distinguidos de maneira útil pela caracterização de sua culminação como um "corpo arco-íris" ou "corpo de transformação".

Cada um dos quatro temas SAMAYA estão divididos em quatro seções: revelação, assimilação, ligação e resolução - novamente cada um constituindo uma exposição discreta de uma faceta do tema em particular. Ainda assim, o desenvolvimento pode ser traçado no progresso desde a revelação da natureza do tema, através da descrição da maneira pela qual a experiência é instantaneamente integrada e ligada à realidade, até a finalidade da resolução. Se não fosse pela negação de Dzogchen da aplicabilidade das tradicionais quatro categorias descritivas de toda abordagem ou realidade, a primeira seção poderia ser caracterizada como visão, a segunda como meditação, a terceira como conduta e a última como fruição.

Há um quinto tema, não mencionado por Longchenpa em sua descrição da estrutura do texto (no Canto 3), intitulado 'Conselhos aos Destinatários da Transmissão'. Este tema pode ser visto como um adendo, colocando os ensinamentos Dzogchen no contexto da tradição Vajrayana convencional, particularmente de Longchen Nyingtik, e dentro do contexto cultural tibetano. No final do Canto 122, no entanto, este tema é descrito como 'a chave para o tesouro de quatro andares' dos quatro compromissos SAMAYA e o Canto 122 certamente fornece um epítome

extraordinário dos preceitos de Ruptura e Salto, mas com uma inclinação didática diferente, como se tivesse sido entregue oralmente, enquanto o anterior era composição literária. Não temos informações sobre a história do texto, como ou quando foi compilado, ou por quem.

Em sua totalidade, o autocomentário *de O Tesouro da Perfeição Natural* consiste em 127 capítulos, que em deferência à natureza poética do conteúdo – pelo menos no tibetano original e apesar dos elementos díspares que compõem cada capítulo – chamamos de cantos. O título de cada canto indica o tópico de que se trata e na tradução é um resumo conciso da sentença introdutória de Longchenpa. Segue-se o verso-raiz, composto por Longchenpa em seu texto-raiz. Algumas frases de comentários em prosa elucidam o significado do verso-raiz, que é então ilustrado por citações dos tantras Nyingma intercaladas com frases de comentários. A identidade dos tantras dos quais as citações são derivadas evidencia o cumprimento da promessa no título do auto-comentário de elucidar o significado das três séries de instruções Dzogchen – Mente, Espaço e Preceito Secreto – que englobam todo o corpo de textos e preceitos do Dzogchen. (Apêndice I de *Idoso*, ‘O Texto Tibetano e Citações’, categoriza os tantras de acordo com essas três séries.)

Em relação à classificação chamada “as três séries”, o filho de coração de Garab Dorje, Manjushrimitra (Jampel Shenyen), categorizou os inúmeros preceitos reunidos por seu professor em três classes - Mente (mente pura ou bodhichitta), Espaço e Preceitos Secretos. A literatura tibetana dá grande importância à classificação de Manjushrimitra revelada particularmente na estrutura de *A Coleção de Tantras dos Antigos*, mas além de algumas variações no vocabulário, qualquer distinção mais profunda é difícil de discernir. Algumas análises didáticas aparentemente planejadas podem, no entanto, ser úteis.

As Três Séries podem ser associadas aos três preceitos incisivos de Garab Dorje, por exemplo: a Série da Mente como introdução

à natureza da mente; a Série do Espaço proporcionando convicção na práxis e a Série de Preceitos Secretos para confiança na liberação. Dudjom Rinpoche associa cada uma das três séries a um tipo psicológico: a Série da Mente para aqueles que permanecem na mente, a Série do Espaço para aqueles que estão livres de atividade e a série do Preceito Secreto para aqueles que buscam a essência mais íntima. Isso está de acordo com os critérios professados por Manjushrimitra, que enfatizavam “presença da mente”, “não-ação” e “o ponto crucial”, respectivamente. Uma análise bön recomenda que a Série da Mente cultive a clareza, a Série do Espaço cultive a vaziez e a Série do Preceito Secreto cultive igualmente aparências e vaziez. Parece provável, no entanto, que as três séries tenham sido derivadas de três linhagens distintas com abordagens ligeiramente variantes, ou que representem três camadas de apresentação temporal. De qualquer forma, Longchenpa assevera que o significado dessas três séries está contido nos quatro temas, e não encontrando evidência disso na estrutura do texto nem qualquer alusão a eles, devemos supor que o significado a que ele se refere é uma síntese, ou uma destilação, do Dzogchen.

Ao final da obra, Longchenpa se refere a um outro conjunto de categorias, sob as quais todos os preceitos Dzogchen, como as três séries, podem ser subsumidos, e esta é a categorização das nove matrizes (listadas no Canto 126). Parece uma tarefa impossível situar os versos de *O Tesouro da Perfeição Natural* dentro dessas nove categorias segundo a sutil distinção da exegese existencial indicada pelas nove matrizes do aqui-e-agora, e novamente assumimos que os quatro temas incluem uma distinção de nove.

O comentário do tradutor esclarecendo termos técnicos e às vezes fornecendo outro contexto cultural para aspectos da visão Dzogchen é anexado quando necessário a cada canto, aparecendo em quantidade decrescente nos últimos temas.

O título da edição de Kathmandu do livro, *Old Man Basking in the Sun*, é retirado do Canto 20. *Natural Perfection* é o título da edição americana.

A Tradução

As dificuldades de tradução da terminologia técnica do Dzogchen são imediatamente aparentes. Para evitar as cadeias de jargões túrgidos que tendem a se tornar a marca registrada de tais obras, tentamos tornar a tradução interpretativa e literária sem perder qualquer força gramatical ou significado técnico. Nesse sentido, embora tenhamos nos apropriado de alguns termos técnicos, resistimos à tentação de empregar um vocabulário derivado da física quântica onde a teoria científica parece cruzar o impulso do significado do Dzogchen. Alguns leitores podem considerar que a motivação aderida a qualquer formulação científica está tão em desacordo com o etos do Dzogchen que sua evocação inevitavelmente inibe a receptividade da mente à visão Dzogchen.

A dificuldade de traduzir o único termo que distingue os textos Dzogchen, a palavra *rikpa*, ainda não foi totalmente resolvida. É tentador usar a própria palavra tibetana, mas '*rikpa*' carece de qualquer conotação para o leitor inglês e não fornece forma adjetiva. Na medida em que *rikpa* denota aspectos cognitivos e ontológicos da realidade não-dual, estabelecendo a natureza cognitiva intrínseca de toda experiência, mera "consciência" é inadequada; "conhecimento" é uma opção, mas sua denotação primária atual é a horrível "estatística"; e 'presença' ou 'pura presença' tem sido empregada utilmente, mas a palavra 'presença' é incapaz de sustentar o peso do significado da realidade. Se *rikpa* deve ser definida, é um esplendor de luz, uma experiência constante de puro prazer, leveza e clareza, o silêncio suave em cada momento. O equivalente em inglês apropriado ainda não surgiu. (Na tradução original publicada eu usei a palavra 'gnose', uma palavra forte de extração grega com uma longa história no

misticismo cristão, que foi descartada e remodelada, através do uso que achamos que poderia ajudar a assimilar esse sublime misticismo da Ásia Central na pós-acultura cristã - agora rejeitei esta opção e uso ‘presença pura’ ou ‘intrínseca’).

Como práxis, *O Tesouro da Perfeição Natural* pode ser entendido como uma transmissão da realização de todos os fenômenos, toda experiência, como luz, sendo a luz o fator comum da cognição e a espacialidade intrínseca da experiência. As três palavras “brilho”, “esplendor” e “claridade” foram usadas como sinônimos de “luz”. Vaziez é a essência das coisas, a luz é sua natureza e a compaixão é o meio de manifestação indeterminada. Repouse na natureza do ser e nós nos entendemos como seres de luz vazia em que as três dimensões existenciais ou corpos búdicos se manifestam espontaneamente como uma visão não-dual unitária de fora e dentro, uma gestalt luminosa momentânea. A totalidade dessa visão não-dual é luz. O universo newtoniano de matéria e energia é luz. Nós o conhecemos através da luz da mente – nossa prosaica experiência cotidiana é luz – e na medida em que o campo de luz é unitário, completo e todo-inclusivo, é a perfeição natural. Conhecemo-la pela sua ausência, abertura, espontaneidade e unidade.

O “caldeirão” ou “cadinho” do aqui-e-agora é ao mesmo tempo a vasta extensão e um ponto-instantâneo daquela visão não-dual que chamamos de “matriz”. Sua natureza não estruturada que é mente pura é extensão ilimitada; uma perspectiva total sem centro ou circunferência, sem distinção espacial ou temporal, sem limitação, fragmentação ou parcialidade, sem intervalos, lacunas, fissuras ou interrupções. Nunca se materializa ou cristaliza como algo, mas permanece um fluxo de luz natural desimpedido. A matriz descreve a totalidade de um momento no aqui-e-agora não-espacial, atemporal e, portanto, contém a ‘dinâmica’ que é a mente abrangente de Samantabhadra e essa dinâmica, sem intenção ou movimento, é denominada ‘contemplação’ - a contemplação não-meditativa que é o estado natural de todas as

nossas mentes, ao qual estamos ligados através do SAMAYA natural – compromissos de ausência, abertura, espontaneidade e unidade.

O Dzogchen Raiz do Coração Vajra: Espacialidade

Este famoso texto seminal do Dzogchen Raiz, *O Tesouro do Dharmadhatu*, o *Choyingdzo*, fornece uma declaração poética profunda, porém simples, de como é mergulhar na matriz do agora, permitir a pura presença e reconhecer buda. É uma declaração pessoal de um adepto iogue que, evidentemente, passou pelas agonias da transfiguração. Certamente a magia de sua poesia nos impressiona dessa forma e certamente esta é uma revelação pessoal da consumação do Dzogchen. Nele temos a certeza de que, acima e além de todos os iogas e dhyanas do Hindustão, todo o ritual e magia do Tibete, e todas as terapias da nova era quase-religiosas comercializadas no Ocidente, existe uma maneira simples e atemporal de ser, de fácil acesso, não necessitando de técnica onerosa ou estilo de vida abnegado, que possa nos dar um bocadinho constante de satisfação neste vale de lágrimas entre o nascimento e a morte.

Este Magnum Opus de Longchen Rabjampa é um livro-texto do que se tornou conhecido como Dzogchen Raiz, assim chamado em distinção ao Dzogchen elaborado da atualidade. É um texto-raiz daqueles que subiram nas fileiras da prática budista, e isso inclui a maioria dos tibetanos que estão familiarizados com ela e a maioria dos ocidentais que têm experiência prévia de meditação no caminho graduado. Mais ainda, é um livro-texto para aqueles que encontraram o budismo neste seu ponto ápice através da instrução daqueles poucos lamas que promovem o Dzogchen distinto de seu contexto budista ou que tiveram experiência pessoal e iniciática fora de qualquer estrutura institucional. Sua clareza em apontar a grande perfeição natural é insuperável. Sua ausência de pedantismo e didatismo e sua plenitude de dicção poética fazem dele um hino de revelação pessoal, uma revelação desnuda de um buda-iogue-poeta.

A arena budista tibetana Vajrayana historicamente é dividida de várias maneiras. Entre as quatro escolas, por exemplo, e entre a velha e a nova propagação, entre praticantes monásticos e leigos, entre o xamã e o reformista, entre as províncias centrais e orientais, e não menos importante é a distância entre acadêmicos monásticos e iogues leigos. Para apreciar esses dois extremos de estilo de vida e atitude, compare Je Tsongkhapa, o renomado expoente literário Geluk da tradição monástica reformista, com Drukpa Kunley, o budista sadhu errante (*ngakpa*), menestrel, mágico, namorador – e adepto e poeta do Dzogchen. Nenhum amor é perdido entre esses dois modos de exemplar espiritual, uma tendência que foi transportada para o Ocidente, onde tanto os tibetanos quanto, particularmente, alguns acadêmicos ocidentais lançam desprezo militante sobre seus irmãos experimentalmente inspirados, mais demonstrativos e menos intelectuais. Os monges que eram o alvo de suas piadas de ensino bateram em Drukpa Kunley. É claro que os acadêmicos falam enquanto os iogues praticam o dharma, e os acadêmicos exaltam e cultivam a própria faculdade que os iogues Dzogchen procuram esvaziar e mitigar. A arrogância é o corolário natural da realização intelectual, enquanto a humildade surge automaticamente na mente do adepto através de seu estilo de vida desprevenido. Mas como Dudjom Rinpoche advertiu, o adepto do Dzogchen deve estar sempre alerta para o perigo do apego ao álcool e ao coito.

Que tanto os acadêmicos quanto os adeptos iogues enriqueceram enormemente a cultura tibetana é indiscutível. O que precisa ser enfatizado é que o pico da exposição Vajrayana é revelado onde o ioga como realização existencial e a exposição literária como poesia coincidem. Esse lugar intermediário, a meio caminho entre o mosteiro e o chung-casa-bordel, é o eremitério, não tanto um lugar de rigorosa disciplina ascética, mas um lugar de liberdade espiritual. Aqui podemos encontrar as melhores mentes analíticas e expressivas e a visão abrangente, profunda e muito ampla incorporada na incorporação singular que é buda.

Saraha exaltou a tradição na Índia; Milarepa era buda, um tibetano do litoral do Himalaia; outro - e na tradição Dzogchen o melhor - era Longchenpa. *O Tesouro do Dharmadhatu* é a mais explícita e perspicaz das exposições poéticas de sua própria experiência do Dzogchen atiyoga. Ele mesmo enfatiza a natureza pessoal do que descreve. A verdadeira experiência do Dzogchen está além da descrição e expressão; o que ele escreve é obviamente uma elaboração pessoal.

Essa visão abrangente que é a realidade do Dzogchen Raiz não depende de nenhuma cultura religiosa, embora os sacerdotes das religiões budista e bön do Tibete tenham sido os guardiões e exemplos ocasionais dela. Por isso, devemos a eles uma enorme dívida de gratidão, que agora está sendo paga por patronos e discípulos nos centros de dharma em todo o mundo, e uma dívida ainda maior por nos investir no Ocidente em sua tradição vital, paga pelo nosso reconhecimento da natureza da mente. Mas o Dzogchen Raiz é, afinal, como afirma a tradição, o que sempre conhecemos. Conhecemos a verdade inimitável do ser, assim como todos os seres humanos que ouvem no fundo do coração e ao mesmo tempo abrem os olhos para o que está diante de seus rostos. Nós a conhecemos da mesma forma que conhecemos a pulsação do sangue em nossas veias e o toque da inspiração e da expiração em nossas narinas. A verdade do Dzogchen é o legado do ser humano. Mas o teísmo judaico-cristão e o dualismo maniqueísta obstruíram persistentemente esse conhecimento direto, o não-dualismo proscrito como herético, e a cultura cristã nunca foi capaz de articulá-lo o suficiente para criar uma tradição linear integral, seja encoberta ou secular. No entanto, a realidade não-dual do Dzogchen brilha através da literatura e poesia europeias por outros meios. É evidente na cultura popular – ou é mais particularmente evidente na cultura pop? – e a verdade surge de que é o sangue vital de toda cultura. Além disso, em virtude da revolução contracultural dos anos sessenta, na medida em que a mente comunal foi aberta e receptiva à profunda explosão do

Dzogchen Raiz, hoje temos acesso a textos como os de Longchenpa, cada um contendo uma visão idêntica, como pixels em um holograma, que simultaneamente espelham e irradiam visões díspares nas mentes de inúmeras pessoas ao redor do mundo.

O ioga do coração vajra, Maha Ati, o caminho do ápice, não faz parte do esquema nônuplo do budismo Nyingma progressivo e, no entanto, infunde todos os nove aspectos. Longchenpa o apresenta, em última instância, como uma visão transcendente que está fora da narrativa dos nove caminhos e fora do quadro convencional que inclui o atiyoga. Ao fazê-lo, ele fornece uma justificativa para a percepção do Dzogchen independente do contexto budista, uma disciplina separável e distinta. Tal perspectiva é a chave para a visão raiz do Dzogchen; o reconhecimento da natureza da mente baseia-se na introdução de um mestre, seja ele um lama-rikzin budista ou bön, e independentemente de sua fé religiosa ou se ele é de fato de uma disposição religiosa ou secular. Por outro lado, em alguns cantos deste poema, Longchenpa parece identificar a visão do ápice com atiyoga, o nono caminho. A distinção aqui deve ser feita entre o Dzogchen instantâneo percebido como ponto de partida e destino simultâneos, onde nenhuma gradação dentro de uma estrutura de espaço-tempo pode ser admitida, e o Dzogchen como um caminho curto – momentâneo, uma porta para a natureza da mente em espaço-tempo.

Em sua essência, o atiyoga pode ser concebido como *trekcho* ou *togal*, as duas facetas levemente diferentes do Dzogchen. A questão de saber se a visão do ápice é idêntica às visões *trekcho* e *togal* é uma daquelas falsas questões colocadas pelo intelecto como uma última defesa contra a perda do ego. Se essa pergunta nos seduz, precisamos voltar à espacialidade do pensamento e permitir que a não-dualidade da não-ação se reafirme. Se o intelecto, rejeitando essa resposta como um placebo, insiste em uma resposta racional para a pergunta “Por quê?” quando a visão Dzogchen insiste que não há nada a fazer, precisamos nos engajar

com as técnicas de *trekcho* e *togal*? Novamente a resposta é “não-ação”. Mas o que dizer, então, das práticas preliminares externas e internas e das não-meditações do *trekcho* e do *togal*? E as formulações da visão sob a qual *O Tesouro do Dharmadhatu* poderia ser incluído? Sim, o coração-vajra é o recurso imediato daqueles que, como o grande pássaro garuda, abrem suas asas ao eclodir, voam para o céu azul e nunca olham para trás. Atiyoga, por outro lado, é o tesouro de conceitos e modalidades meta-psicológicas que são as portas abertas para a integração fortuita. Para cair no entendimento auto-surgido de que a distinção entre relativo e absoluto é puramente intelectual e ilusória, deve haver um conceito, uma porta, que seja entendida como não-dual. Esse conceito, e outros denominados por seus sinônimos, é entendido como uma porta de entrada para a não-dualidade. A experiência de atravessar a porta é como abrir uma para o lado de fora e permitir que o ar de fora se misture com o ar de dentro. Com os olhos abertos e olhando, é a experiência de ver repentinamente. Enquanto sonhamos, é o súbito reconhecimento de que estamos sonhando. Enquanto esses exercícios e conceitos forem considerados funções da não-ação e, portanto, portas para o não-dual, permaneceremos no reino do Dzogchen Raiz. No momento em que qualquer técnica é concebida como um método que fornece uma causa ou condição para a realização do estado natural da mente, entramos no caminho progressivo, gradualista – cultural – que geralmente é ensinado pelos protagonistas lineares do Dzogchen moderno àqueles que acreditam que não podem compreender os preceitos rigorosos do Dzogchen Raiz.

O próprio Longchenpa está de fato sentado na cabine do coração vajra, montado no grande garuda e apresentando a visão do ápice como a única perspectiva válida em última instância, mas ele praticou todas as nove abordagens às quais a tradição Nyingma subscreve. Ele as chama de ‘menores’ ou ‘inferiores’ porque os praticantes desses caminhos são apanhados na forma - visão, técnica de meditação e estilo de vida - dessas disciplinas e,

assim, se alimentam em um purgatório de limitações onde só podem esperar a transmissão sincrônica e última. Os nove caminhos budistas são metáforas sucintas projetadas para que várias mentalidades incorporadas gradualmente (ou no caso do nono caminho imediatamente) se libertem da ilusão de serem entidades separadas. Assim, eles são apenas relativamente válidos, e válidos mais particularmente onde os costumes culturais budistas e a tradição budista moldam a cultura, especialmente no contexto tântrico onde estilo de vida, cultura e meditação são inextricavelmente emaranhados e menos válidos onde suposições sobre a natureza da realidade não são derivadas do misticismo hindu. No Ocidente, podemos peneirar o joio da cultura budista oriental até que tenhamos uma essência da práxis monástica Theravada, por exemplo, ou moralidade do chefe de família bodhisattva, mas mosteiros e monges budistas se destacam como polegares doloridos em nossa cultura pós-cristã. Por essas razões, se o leitor vive enredado em uma cultura de futebol e cerveja, ele não precisa se preocupar com o comentário ocasional no texto de Longchenpa aludindo às nove abordagens inferiores. A menos que haja certa timidez diante da espacialidade essencial ou da vaziez da charada cultural, não precisamos de uma cultura budista gentil e simpática, gradualista, para entrar na mandala Dzogchen. E por essas razões, no entanto, a vitalidade central do budismo - o Dzogchen - permanece isolada, a prerrogativa de estudiosos jogando jogos semânticos e superioridade acadêmica.

A fim de alcançar o plano onde não há uma escada da espiritualidade para subir e nenhuma pirâmide de realização meditativa para nos maravilhar, precisamos estar livres da noção de que podemos cair para um nível mais baixo de conhecimento existencial ou subir para um estado elevado. Só então podemos relaxar na matriz abrangente do agora. As práticas baseadas na cultura produzem realizações culturais progressivas. A natureza da mente abomina estruturas de qualquer tipo, diz Longchenpa,

mas particularmente, ele poderia acrescentar, aquelas que são construídas através da ambição, competição e contenção, reforçando o senso de *eu*. Assim, é tentador acreditar que quando Longchenpa estava vivo, no século 14, as fases de reconhecimento da natureza da mente às quais os termos "*trekcho*" e "*togal*" se referem, ainda eram aspectos da mesma práxis unitária não-causal do Dzogchen atiyoga.

Parece que no século 18 os gradualistas passaram a dominar abertamente a Escola Nyingma, sem dúvida fortemente influenciados pelo estabelecimento Gelukpa em Lhasa. A partir daí, *trekcho* e *togal* foram os dois degraus mais altos de uma escada Dzogchen. Ambas as linhagens dominantes dos últimos dias que carregam a transmissão Dzogchen – as tradições Longchen Nyingttk e Kunzang Gongpba Zangtal – demonstram isso. Embora o coração vajra ainda estivesse batendo rápido, o aspecto cultural era dominante. Aqui em *O Tesouro do Dharmadhatu*, um livro-texto do Dzogchen Raiz, o uso único de cada termo – *trekcho* e *togal* – define claramente seus significados originais como aspectos de uma experiência idêntica. *Trekcho* é a fase ou aspecto da resolução da dualidade onde a mente luminosa brilha como pureza alfa, como consciência primordial. *Togal* é a fase ou aspecto da mesma resolução em que essa mesma mente luminosa é percebida em uma experiência unitária de fenômenos que surgem espontaneamente. A proposição de que o *trekcho* necessariamente precede o *togal* mostra apenas a propensão intelectual que impõe a interconexão causal. Ou talvez o boato falso da sucessão causal tenha surgido quando o *trekcho* e o *togal* se associaram a diferentes práticas no processo de desenvolvimento do gradualismo, onde exercícios preliminares foram ligados ao *trekcho*. Assim, em vez de se relacionarem como dois lados da mesma moeda, *trekcho* e *togal* fluíram um após o outro no processo do praticante gradualista como prática básica e fruição, como causa e efeito.

Às vezes é afirmado que especificamente a práxis *trekcho* desenvolve o aspecto vazio da realidade experiencialmente, enquanto as práticas *togal* desenvolvem a forma, e na exposição do caminho progressivo essa distinção parece ser geralmente aceita. No entanto, o intelecto que separou *trekcho* e *togal* é a mesma faculdade que agora separa vaziez e aparências. É benéfico supor que esses dois podem ser separados de alguma forma – existencialmente – no agora? É útil conceber o desenvolvimento sucessivo dos pólos desse dualismo? Desenvolver um é, naturalmente, desenvolver o outro, e, afinal, qual é essa noção de desenvolvimento? Afinal, o Dzogchen é um caminho progressivo e graduado? Pode haver benefício em polir ou aprimorar o ego? No coração-vajra deixamos para trás todos os conceitos de caminho espiritual e práxis espiritual. De fato, o Dzogchen Raiz pode ser distinguido por sua separação de todas as práticas orientadas a objetivos e isso inclui, particularmente, as oito mais baixas das nove abordagens do sistema Nyingma. Estritamente, o caminho raiz do Dzogchen é um caminho sem forma e, portanto, pode ser chamado de caminho sem caminho. Como experiência direta de um campo unificado, é prerrogativa de uma elite – mas não de uma elite intelectual. Pelo contrário, na medida em que nossa cultura tende a recompensar aqueles com intelectos agudamente racionais, ainda mais do que no passado, uma tendência a consagrar a dialética intelectual nos fascina, e isso é impossível no Dzogchen Raiz, porque as práticas do *trekcho* minaram a causalidade. Se a arrogância intelectual levanta sua cabeça horrorosa, é a cabeça demoníaca do ego assumindo que existe um objetivo, próximo ou distante, que precisa ser alcançado e que existe uma técnica, prerrogativa do intelecto superior, que pode realizá-lo.

O que é crucial neste cenário do coração vajra? Qual é a chave para a pura presença? O ponto crucial é o lugar onde as dualidades são resolvidas, onde a mente nunca é distraída ou arrastada; não tem motivação e permanece em sua disposição

natural, transcendendo toda orientação para objetivos. Nesse lugar está o reconhecimento crucial da própria espacialidade intrínseca; repousando nela, tudo o que surge naturalmente se vai, desaparece, é liberado tal como é, sem esforço. A emoção aflitiva, o carma e as propensões habituais, e até os métodos de aperfeiçoamento no caminho da liberação, surgem como manifestação mágica ilusória da criatividade; tudo surge no agora como uma demonstração de criatividade e só é reconhecido como é, sem qualquer modificação. Qualquer que seja a situação que surja, não nos engajamos nela para melhorá-la ou tentar suprimi-la, pois a chave para a pura presença é repousar livremente em nossa disposição natural. Assim, a não-ação é a chave e o ponto crucial. Na visão Dzogchen, a não-ação é reconhecida como não-causalidade, não-dualidade, igualdade unitária, indivisibilidade e imediatismo. Se adquirirmos familiaridade com a essência luminosa - a espontaneidade luminosa das coisas - através do preceito-chave da ausência de labuta e esforço, o buda do agora é o buda desperto. É a realidade do inigualável coração vajra – a essência do caminho nupcial que é a super matriz luminosa. Como a fantasmagoria é auto-liberada, a realidade é o Dzogchen consumado, e a espontaneidade ininterrupta e invariável é o cerne deste excelente conselho de Longchenpa.

Dzogchen certamente tem uma vida independente do budismo, mas a verdade das revelações fundamentais de Sakyamuni muitas vezes brilha através dos preceitos do existencialismo raiz do Dzogchen. Cada estrofe de *O Tesouro do Dharmadhatu* pode ser considerada um preceito, ou um ninho de preceitos, e na satisfação de descompactá-los, os insights sútricos budistas são renovados. Dando atenção durante a duração de uma experiência de pura presença (*rikpa*), por exemplo, perdida na consciência do fluxo constante inerente à realidade natural da espontaneidade, a noção de “impermanência” torna-se experiencial. O que parece ter alguma permanência, no entanto, persiste por um período não apenas mais curto em duração do que uma fração de

nanossegundo, mas por nenhuma extensão no tempo. Além disso, a impermanência é conotada no adjetivo ‘auto-surgido’ quando qualifica 'consciência prístina’. As associações indulgentes de ‘continuum’ só são permitidas no ‘continuum da opinião discursiva’, por exemplo, e no que diz respeito ao processo de mudança constante quando os objetos se esvaziam instantaneamente, dissolvendo-se na não-meditação. A natureza efêmera da realidade é melhor experimentada simplesmente estando no agora; a percepção da natureza transitória da ilusão que preenche a experiência é assim gravada indelevelmente na consciência. Então, a “ausência de sinal”, uma das três portas para a liberação, central para o budismo sútrico, é um atributo da experiência Dzogchen enfatizado e reiterado no *trekcho* - embora seja menos enfatizado no *togal*, onde a descoberta de evidências de pura presença no campo visual é primordial. Então, ‘altruísmo’ também está implícito na visão Dzogchen, embora raramente seja declarado abertamente como tal, a menos que a repetição de ‘aparente mas inexistente’, geralmente referindo-se à ilusão objetiva de algo insubstancial, seja interpretada como uma afirmação da inexistência de qualquer eu subjetivo. Temos uma impressão em todo *O Tesouro do Dharmadhatu* de que a testemunha de Longchenpa se aposentou há muito tempo.

Considerando que a perspectiva sobre a realidade apresentada pelos vários caminhos e meditações budistas (excluindo o Dzogchen) estimula a motivação para se empenhar no caminho da purificação moral e cognitiva, é imperativo entender que este poema não é de forma alguma uma prescrição sobre a qual agir. Descreve “o que é” em um nível existencial muito profundo e, assim, provoca o reconhecimento dessa “realidade”. Acreditar que o que está sendo evocado é um estado de ser superior, melhor, do que o que temos agora e, portanto, algo que devemos abraçar, nos comprometer e trabalhar é fazer do auto-abuso o propósito e a base da visão Dzogchen. Autoaperfeiçoamento e transformação são as marcas registradas do tantra budista (Vajrayana); a visão

Dzogchen ao contrário implica o reconhecimento reflexivo da espacialidade do momento atemporal. A satisfação que podemos receber de visualizar a realidade da espacialidade e visão não-dual, para permitir que o intelecto a transforme em uma espécie de delicadeza existencial da qual podemos nos banquetear ocasionalmente se fizermos o ritual correto e a oblação litúrgica, é uma auto-derrota obstrutiva. Na tarefa monótona e árdua da orientação de metas, inevitavelmente nosso ouro se transmuta em chumbo, ou melhor, inexoravelmente o pó de ouro na palma da mão escorre pelos dedos e desaparece na brisa. A visão do guru não pode se tornar uma meta ou técnica; caso se torne obsessivo, reforça a neurose que está criando a dor e a ansiedade. Ou reconhecemos o agora fora do tempo ou nenhum reconhecimento é possível. Ou reconhecemos a natureza da mente ou ficamos apenas com uma reflexão intelectual, uma representação ou reembalagem da percepção direta.

Por muitas e várias razões é crucial entender que este poema não é um tratado filosófico. Se a filosofia é o estudo teórico do conhecimento e da existência, o Dzogchen não é uma filosofia, pois é predominantemente experiencial. Se a filosofia é um amor à sabedoria por si mesma, novamente isso não é Dzogchen, mas mais uma indulgência no reino da forma pura, onde podemos ter prazer desinibido na apreciação de relações abstratas como na matemática ou na música. Nesse espaço teríamos prazer nos padrões complexos e táticos de pensamento que criam uma rede existencial em todo o universo. Dzogchen não é outro modelo budista para a compreensão da mente relativa, parte de uma metapsicologia que pode otimizar o potencial humano ou curar a humanidade de seus males. Nem fornece um caminho para o poder e manipulação de outros seres, nem poder e tecnologia para controlar o mundo externo. Aqueles que estudam o Dzogchen como uma disciplina acadêmica são como filhotes medrosos olhando para a beira do ninho conscientes de que suas asas ainda não têm força. Ou talvez se assemelhem a peixes puxados por

uma linha e, tendo perdido o oceano que é seu ambiente natural, são deixados a se debater no fundo do barco. Tratar o Dzogchen como uma filosofia integrada ou um assunto de estudo e análise é demonstrar ignorância de que a visão Dzogchen é uma visão não-dual, a unidade da dicotomia sujeito/objeto; que não pode haver dogma, doutrina ou prática estabelecida no Dzogchen Raiz; que uma abordagem analítica e intelectual adiciona areia ao tanque que deveria fornecer o combustível para a viagem; que endurece as artérias cuja flexibilidade e elasticidade eram nossa melhor esperança de uma vitalidade extra. Pelo contrário, o Dzogchen é um ioga – o ioga supremo – que fornece, simplesmente, as chaves para o ser autêntico.

Como o Dzogchen não é uma filosofia nem um assunto para análise ou comparação acadêmica, podemos evitar a linguagem acadêmica e nos livrar da dicção que o faz parecer sofístico. Traduzir o que em tibetano é entendido como realidade pela frase "a verdadeira natureza dos fenômenos", por exemplo, é como tirar uma peça de cerâmica arcaica pintada de um museu e usá-la para servir vinho em um coquetel contemporâneo. Não precisamos rejeitar frases dignas e pretensiosas da história da filosofia budista para descrever a realidade de estar aqui e agora. A alternativa, claro, é criar uma nova linguagem, uma linguagem de poesia existencial. A estrutura e o vocabulário da linguagem devem refletir a nuance de sua mensagem – como haiku ou koan ou os dohas dos siddhas. Isso não é tanto um hino em louvor ao estilo desta tradução atual, mas sim uma declaração de intenção e um apelo para que os tradutores do Dzogchen de uma nova geração saiam da rotina da dicção budista clássica.

Além disso, o Dzogchen não é uma religião. Os ritos que são realizados pelas comunidades Dzogchen são o legado das religiões budistas ou bön pelas quais o Dzogchen foi transmitido. Recitação de mantra e visualização de deidades, oblação, louvor e oração são todos resquícios do tantra budista. Qualquer adoração ritualística e dogma que são praticados pelos adeptos do

Dzogchen tem uma fonte alienígena. Dzogchen não pode se tornar um assunto de religião comparada porque não é uma religião mais do que cuidar de um jardim é uma religião, ou andar de motocicleta é uma religião. Dzogchen é tão natural quanto o bater do coração ou respirar pelo nariz. É como andar pelo fio da navalha em um caminho sem caminho.

Dzogchen é um ioga existencial e só pode ser apreciado, criticado e compreendido vivendo-o, assim como o chocolate só pode ser conhecido ao saboreá-lo. Para aqueles leitores que já estão aninhados na realidade do Dzogchen, os treze cantos de Longchenpa podem parecer uma rede de pesca lançada em um barco vazio do próprio oceano, ao invés de uma rede lançada ao mar por um barco repleto de sua pesca. Os peixes estão onde já deveriam estar — nadando conosco em nosso mar; o barco, os pescadores e a rede são redundantes. Para reiterar o símile tradicional simplista, por que procurar na selva o elefante quando o animal está amarrado em seu estábulo? Para aqueles que estão lendo isso na expectativa de encontrar uma resposta para a situação de separação e alienação, para o eterno problema do sofrimento incorporado no samsara, e assim exercitando a mente analítica racional para desvendar o enigma da expressão Dzogchen, considere o arco-íris presente na dissolução de nosso corpo elementar, corpóreo, onde a resolução é alcançada. Para aqueles que vasculham os cantos de Longchenpa em busca de ar fresco, de algo para se pendurar como um bote salva-vidas, o livro deve ser jogado fora e, simplesmente sentado, a contemplação do Dzogchen deve ocorrer. Longchenpa oferece uma solução para pessoas estranguladas por seu intelecto em uma era onde a sociedade não tem um pingo de compaixão por aqueles de seus membros que perderam seu senso intuitivo da unidade de todas as coisas. Sua resposta deve ser encontrada na espacialidade da natureza do ser que é a realidade subjacente e intrínseca do intelecto, e não no significado cooperativo de suas palavras bem ordenadas.

O gosto desse ioga existencial se expressa em versos, em treze cantos. Um canto é uma canção e essas treze canções são como treze planetas girando em torno de um sol da mais pura luz, enquanto as estrofes dos cantos são como facetas de cada planeta. Cada um dos cantos reflete um aspecto da realidade central; os títulos dos cantos são todos sinônimos da realidade que é o sol inefável. Da mesma forma, cada uma das estrofes dos cantos é como uma faceta de uma joia, cada uma refletindo a natureza da mente, cada uma de uma maneira diferente. A expectativa de um comboio de estrofes, cada uma ligada à outra por um fio linear de significado causal que se desenvolve de uma hipótese para uma resolução, será frustrante, e construir uma conexão de estrofe a estrofe será contraproducente. Cada estrofe é completa em si mesma, como cada momento de pura presença no agora. Embora cada estrofe tenha um elenco distinto, fornecendo um ângulo ligeiramente diferente sobre a natureza da mente, todas as estrofes são as mesmas. São todas iguais na medida em que o que é evocado é sempre precisamente a mesma coisa. Da mesma forma, as próprias palavras, embora indiquem um significado superficialmente distinto e a estrutura gramatical fornecendo status ontológico separado, são todas idênticas na natureza da mente.

O afastamento da expectativa de desenvolvimento graduado orientado a objetivos para a apreciação multifacetada do texto é paralelo à diminuição da esperança e do medo de atingir objetivos no futuro e sua substituição pela percepção da perfeição do momento em toda a sua variedade multifacetada.

Treze é um número perfeito na numerologia da religião tibetana pré-budista. Cada um dos treze cantos deste livro apresenta uma fórmula metafísica que descreve em sua totalidade uma perspectiva sobre a realidade. Quando cada ponto de referência em qualquer perspectiva é existencialmente desconstruído (pixelizado), então construções diferenciadas, dualistas e conflitantes junto com propensões cármicas conjuntas se

resolvem como linhas horizontais de quadrados de cores idênticas desaparecendo em um jogo de Tetris, ou linhas verticais de cartas de traje semelhante desaparecendo em um jogo digital de paciência e uma visão unitária dos resultados. Os treze cantos, portanto, são como feitiços mágicos que evocam uma única visão não-dual, a visão unitária do Dzogchen.

Para aqueles que precisam de suportes analíticos para compreender os cantos, se construirmos os treze capítulos segundo uma estrutura convencional e tentarmos perceber uma série de desenvolvimento no texto, e em blocos de cantos semelhantes, podemos começar com a análise do estudioso Nyoshul Lungtok. Segundo ele, os primeiros nove cantos são exposição da visão; o décimo canto é sobre meditação; a décima primeira sobre conduta; a décima segunda sobre resultados imediatos; e a décima terceira sobre os resultados finais. Evidentemente, Nyoshul Lungtok era um acadêmico pertencente à persuasão gradualista. Novamente, se relacionarmos os treze cantos aos quatro samayas e *trekcho* e *togal*, os primeiros cinco cantos referem-se aos dois primeiros samayas e *trekcho*, enquanto os oito cantos restantes tratam do terceiro e quarto samayas e *togal*. Especificamente, o canto intitulado Espacialidade diz respeito à ausência e à abertura; o canto intitulado Espontaneidade refere-se ao terceiro samaya; e Inclusão e Não-dualidade se relacionam com o quarto. Dzogchen vê por trás dos conceitos; então essas diferenciações são úteis? Pelo menos, a maioria dos gradualistas é unânime em não encontrar no *Tesouro do Dharmadbatu* evidência de que Longchenpa era mais endividado com qualquer uma das três séries de Dzogchen (séries mente, matriz e preceito secreto) mais do que qualquer outro.

O longo comentário, composto, talvez, no ateliê da Montanha da Caveira Branca de Longchenpa, fornece uma luz mais racional sobre *O Tesouro do Dharmadhatu*. Não é, porém, o tipo de comentário que progride palavra por palavra, frase por frase, ou mesmo estrofe por estrofe, elaborando o significado. Em vez

disso, fornece uma profunda elaboração de significado enquanto utiliza as estrofes como ganchos sobre os quais se penduram inúmeros preceitos Dzogchen indicando visão e meditação. Essas informações e instruções fornecem a primeira linha de retirada da perspectiva imediata para a progressiva. Ao fazê-lo, reduz a majestade da poesia de Longchenpa a comentários racionais prosaicos e o ultimato de seu significado às vezes a conselhos efêmeros, reduzindo a visão de ápice e a meditação da não-ação não-causal a uma abordagem gradualista sobre o qual simples meditações técnicas traçam nosso caminho. Mas, como sua preocupação compassiva permite no texto-raiz, "Diferentes traços para diferentes pessoas". Parece que o texto-raiz era o texto original e que o comentário era a adição posterior, em vez de que o texto-raiz fosse um resumo mnemônico do texto original mais longo, o que às vezes é o caso. Alguns dos cantos são curtos e mostram um tema unitário; outros são muito mais longos e as divisões indicadas no comentário não são imediatamente evidentes como temas cambiantes no tratado original. De fato, os tópicos tratados pelo comentário às vezes são difíceis de localizar no original, como se o comentarista estivesse tentando colocar um tema redondo em um contexto quadrado.

Então, para a questão do sigilo: o Dzogchen é considerado secreto na tradição Nyingma que o carrega. É considerado assim de várias maneiras. Em primeiro lugar, o Dzogchen é secreto na medida em que algumas mentes são incapazes de compreender o tópico ou o vocabulário ou gramática em tibetano ou em qualquer outra língua. Em segundo lugar, é secreto na medida em que muitas pessoas podem entender o tópico e a sintaxe, mas não podem entender o significado do Dzogchen, da mesma forma que muitas pessoas educadas não podem compreender um livro de matemática avançada. Em terceiro lugar, é secreto porque o significado pode ser apreendido intelectualmente, mas devido ao que é descrito estar além daquela mente poder compreender em termos de seu próprio passado ou experiência potencial, o

significado não é retido, nenhuma vantagem decorre e o segredo permanece selado. Nessas três maneiras, o texto é secreto por si só.

Também é considerado secreto porque alguns lamas ocultam o assunto de textos Dzogchen como *O Tesouro do Dharmadhatu* de certos grupos de pessoas. Lamas da tradição podem querer manter a instrução mais privilegiada em sua própria família ou linhagem monástica por razões pessoais egoístas ou religiosas altruístas ou por ambos. Assim, certas qualificações são exigidas dos destinatários antes que a transmissão possa ser transmitida ou o livro possa ser lido. Os detentores da linhagem mantêm ali o controle da literatura e da prática. Encantamentos mágicos ou maldições ligadas a tais obras levam o medo aos corações de leitores ou praticantes potencialmente dúbios. As anotações adicionadas aos textos ameaçam consequências terríveis se os samayas (compromissos) estabelecidos sobre os iniciados forem quebrados.

Dentro da linhagem, uma razão prática para manter o texto em segredo é evitar que informações conceituais gerais sobre as práticas que o texto contém prejudiquem o intelecto do iogue contra instruções de meditação personalizadas transmitidas em um momento posterior e propício. Em outras palavras, uma mente vazia e não-conceitual é a preferida no contexto da instrução de meditação Dzogchen. A mera informação sobre os preceitos obstrui a transmissão. Da mesma forma, os textos são mantidos longe de alguns iniciados porque se pensa que danos podem ser causados às suas mentes ou ao seu processo de obtenção do nirvana. Nos últimos anos, esses textos seminais do Dzogchen foram mantidos longe dos ocidentais por uma ou mais dessas razões. Um lama pode ter pensado, por exemplo, que os ocidentais eram simplesmente incapazes de entender os textos, uma concepção baseada no preconceito cultural chinês comum de que todos os europeus eram bárbaros ou idiotas ou ambos. Outra ressalva foi dada pelo medo do lama de que o material fosse

roubado e publicado em outro lugar para consumo público descontrolado. Talvez fosse para ser mal-usado, onde o uso indevido constituía qualquer propósito que não fosse o apoio da meditação pessoal e guiada da maneira convencional. Infelizmente, essa ressalva foi de fato comprovada algumas vezes por pesquisadores ocidentais que receberam instrução "secreta" sob o pretexto de compromisso budista, mas em busca de fama e fortuna na academia ocidental publicaram o material sem levar em conta a sensibilidade dos lamas. Da mesma forma, bibliotecários ou colecionadores obsessivos de textos tibetanos extraíam livros de lamas sob falsos pretextos. Alguns lamas tradicionalistas não concordam que seus textos sagrados sejam levados e processados na mídia ocidental secular e o seu dharma sagrado desrespeitado por isso, da mesma forma que alguns muçulmanos acreditam que seu Alcorão sagrado deve ser mantido apenas nas mãos dos crentes.

Uma importante razão histórica pela qual o sigilo foi mantido está na relação entre Nyingma e a escola do chapéu amarelo. Embora bastante distinto da súbita escola do Chan chinês (ou Zen japonês), o Dzogchen foi identificado com ela pelos gradualistas de direita no debate inicial entre os estudiosos da escola indiana Madhyamika e os do Dzogchen tibetano com influência chinesa. Este equívoco foi sustentado pela escola Kadampa e mais tarde por seus sucessores Gelukpa. Essa identificação do Dzogchen com a apostasia da escola 'súbita', que começou no Concílio de Lhasa no século 8, condenou a escola Nyingma, que levava o ensinamento Dzogchen, a um status político periférico. No século 18, a pressão insuportável dos Gelukpas no auge de seu poder político e militar em Lhasa pressionou o principal lama Nyingma da época, o grande tertön Gyurme Dorje em Mindroling, a principal sede de Nyingma no Tibete Central, a um acordo com os Gelukpas. Qualquer que seja o anúncio "público" declarado do acordo do Quinto Dalai Lama com Gyurme Dorje, o efeito real foi enterrar o Dzogchen Raiz profundamente dentro de uma

hegemonia monástica Nyingma recém-afirmada. Nela estava disponível apenas para os tulkus de elite e khempos muito brilhantes no final de uma longa e árdua educação cultural budista. A antiga tradição de lamas leigos vivendo em gompas de vilarejos ou em moradias seculares com grandes santuários foi atenuada, e junto com ela a tradição secular ngakpa. Em Kham, no Tibete Oriental, que depois se tornou a fonte principal da atividade dharmica e assim permaneceu, as grandes famílias tendiam a ter uma linhagem paralela de transmissão de pai para filho nos grandes gompas através da convenção da sucessão tulku. A crítica virulenta e até mesmo a perseguição a que os praticantes de Nyingma Dzogchen foram submetidos pelos Gelukpas, no entanto, foram motivos de sobra para manter o ensino em segredo, apesar da prática secreta do Dzogchen dos sucessivos Dalai Lamas. O atual Dalai Lama, Tenzin Gyatso, tentou dar um novo status e aceitabilidade ao Dzogchen em face da recusa sem precedentes e rejeição total de certas escolas Geluk.

Longchen Rabjampa (1308-1364)

Longchenpa nasceu no coração do Tibete, no rico e fértil vale de Dra em Yoru, no lado sul de Tsangpo. Além dos anos de exílio em Bumtang, no Butão, ele passaria a vida no Tibete Central. Seu pai era o sacerdote da aldeia de Todrong, descendente de uma eminente linhagem de lamas Nyingma casados, que traçavam sua descendência até a família de Gyelwa Chokyang, um dos vinte e cinco discípulos de Padmasambhava. Tanto seu pai quanto seu avô eram adeptos dos iogues. Menino precoce, ele já sabia ler e escrever aos cinco anos. Sua prática inicial concentrou-se nas oito deidades búdicas de Nyingma, mas ele também estudou e memorizou textos de vinaya e prajnaparamita. Aos doze anos, foi ordenado noviço em Samye e na adolescência estudou o *Chakrasamvara-tantra* e as seis doutrinas de Vajravarahi, o

sistema Caminho e Fruto (*lamdre*) dos Sakyas, e o *Kalachakra*, entre outros.

Aos dezenove anos, ele foi admitido na academia-seminário Kadampa em Sangphuin, no vale de Kyichu, que era então dominado por Sakya e fornecia a melhor base de erudição no Tibete. Os tantras e transmissões Nyingma eram sua principal consideração, mas também, em particular, ele estudou a tradição Kahgyu sob o mestre Dzogchen, o terceiro Karmapa Rangjung Dorje, e a tradição Sakya sob o Lama Dampa Sonam Gyeltsen. Não-sectário, ele investigava todas as escolas contemporâneas. Ao final de seu estudo em Sangphu, recebeu o título de Rabjampa.

Ele deixou Sangphu desencantado pela instituição acadêmica com suas lutas políticas internas e estreiteza erudita e levou uma vida contemplativa de um iogue sem-teto que praticaria pelo resto de sua vida. Logo no início, durante um retiro no escuro em Gyama, ele teve uma visão de uma protetora dakini de dezesseis anos que anunciava uma vida visionária dominada pelas dakinis nas quais o guiavam, abençoavam e ensinavam.

Em 1336, aos 28 anos, ele conheceu Rikzin Kumaraja (1266-1343), um iogue detentor de conhecimento que viajou pelo Tibete central ensinando um pequeno círculo de discípulos próximos. Longchenpa o seguiu por vários anos sofrendo profundas privações, vivendo de ervas, com apenas um cobertor para mantê-lo aquecido. Kumaraja, um iogue Karma Kahgyu, discípulo do mestre Dzogchen Melong Dorje e um iniciado do Bönpo Dzogchen, tornou-se o guru Dzogchen de Longchenpa e dele recebeu todo o corpus de iniciação, transmissão e instrução Dzogchen. Kumaraja eventualmente o nomeou seu sucessor direto.

Em seu trigésimo primeiro ano, Longchenpa começou a ensinar o Dzogchen Nyingttk, em Nyiphu Shuksep, não muito longe de Sangphu. Nesse mesmo ano, Wozer Gocha descobriu o Khandro

Nyingtik e deu-o a Longchenpa para examinar. No ano seguinte, ao dar iniciação a oito iogues e ioguines em Gangri Tokar, perto de Shuksep, o banquete de ganachakra tornou-se uma verdadeira comunhão selvagem de participantes com dakinis e protetores em que o preceito ‘mente livre de meditação é gozo’ tornou-se uma experiência real. Neste ganachakra Longchenpa recebeu confirmações finais e injunções da própria Vajravarahi especificando o Vimala Nyingtik e Khandro Nyingtik como seu modo de prática e ensino. Mais tarde, no mesmo mês, o próprio Padmasambhava acompanhado por sua comitiva apareceu do Sudoeste e foi visto desaparecer em Longchenpa. Naquela noite, enquanto Longchenpa fazia a oferenda interna, Padmasambhava apareceu com Vimalamitra à sua direita e Vajravarahi à sua esquerda com dakinis tocando trombetas de fêmur na frente, enquanto atrás estava uma multidão de iogues e dakinis cantando e dançando. Durante essas duas experiências visionárias, a Dakini Vajravarahi esclareceu sua mente e confirmou sua presença constante.

Logo depois, Longchenpa começou a escrever, e sua produção foi tão imensa que chega a ser inacreditável. Ele foi o editor das obras de seus muitos discípulos, obras baseadas em seu ensino oral? Colecionadores e editores posteriores de seu trabalho incluíram os tomos dos muitos grandes iogues Dzogchen que floresceram naquela época? Ele certamente escreveu sob nomes diferentes, tantos que não foi feito um inventário completo. Os Sete Tesouros foram suas maiores obras, e *O Tesouro do Dharmadhatu* foi o maior dos sete.

Aos quarenta anos, tornou-se um eminente eremita em seu principal eremitério, Gangri Tokar, onde escreveu a maior parte de seus escritos. Mas ele tinha interesses fora de sua composição em prosa, poesia kavya e revelações de tesouros. Em 1349, ele restaurou o antigo templo Zhai Lhakhang e reergueu seus pilares inscritos. Ele reconstruiu a estupa de Shantarakshita em Hepori em Lhasa e conservou o crânio do abade. Em seus últimos anos,

ele gerou três filhos de mulheres diferentes, e um de seus filhos, Chodak Zangpo, escreveu uma biografia de seu pai. Ele se tornou um preceptor dos Drigungpas, o antigo poder do Tibete Central, e incorreu na ira de Situ Jangchub Gyeltsen, o chefe do crescente poder Karma Kahgyu. Depois de milagrosamente escapar de uma tentativa de assassinato, em 1354 ele se exilou em Bumtang no Butão. Mais tarde, ele retornou ao Tibete Central e se reconciliou com Situ, mas morreu logo depois em Chimphu, em 1364, aos cinquenta e seis anos.

Questões Políticas

A tradução para o inglês da obra-prima de Longchenpa pode parecer para alguns um trabalho de composição acabado refletindo o original tibetano. Isso está longe de ser verdade. *O Tesouro do Dharmadhatu* de Longchenpa é uma revelação poética mística que requer uma mente de luminosidade semelhante para traduzi-lo em outro idioma. As principais obras de Longchenpa incluem apenas uma fração das obras-primas místicas do budismo tibetano que exigem tradução com um tom de ressonância e altura de evocação semelhante à versão King James da Bíblia. Precisamos de Longchenpas ocidentais para reescrever essa experiência mística perene em uma linguagem autêntica que soe verdadeira da primeira à última palavra. Nesta tradução, eliminamos muito do cansativo jargão inglês que foi originalmente planejado para traduzir os sutras e shastras Mahayana, mas ainda temos um longo caminho a percorrer antes que os textos Dzogchen brilhem na grande tradição da poesia inglesa, evocando T.S. Eliot ou Jack Kerouac — e no Dzogchen é a poesia que tanto importa ou até mais do que o conteúdo filosófico. Os acadêmicos são necessários e úteis, mas nossa maior esperança para os textos Dzogchen está nos poetas iogues, mesmo que isso implique expandir o escopo de transmissão para incluir um público muito mais amplo.

Essa abordagem invalida a linhagem de alguma forma? Isso permite que charlatães sem escrúpulos ou professores psicopatas prevaleçam o círculo fechado de detentores de linhagem Dzogchen em um mercado suscetível, crédulo e da nova era? E os imitadores do Dzogchen da nova era que obtiveram seu conhecimento de livros e estudos? Eles devem ser recebidos como adeptos Dzogchen caseiros, auto-realizados e não-dualistas? ‘Linhagem’ no Dzogchen é sinônimo de ‘a base do ser’, mas é a condição *sine qua non* para outros professores não-dualistas? E então a questão do SAMAYA: devemos aceitar que após a experiência iniciática, até que o aluno tenha assimilado e se familiarizado com a visão, o sigilo – ou pelo menos a discrição – pode ser extremamente valioso como proteção contra vazamento de energia e priorização convencional e deletéria. No entanto, uma vez que o ensinamento do coração é sempre secreto por si só, a disseminação da visão Dzogchen e a celebração do grande significado da não-meditação não precisam ser circunscritas pelo voto pessoal de sigilo do professor. Devido à má apresentação e interpretação errônea, alguns destinatários da visão podem ter seus egos inflados por ela; mas para a maioria dos destinatários a visão é destrutiva do ego, mina e resolve o intelecto manipulador e dualista.

A minha é outra tradução alternativa do texto Dzogchen seminal *Chos dbyings mdzod*, que é a obra-prima do mestre Longchenpa. A primeira publicação desta obra, em 2001, sob o título *The Precious Treasury of Basic Space of Phenomena* (O Precioso Tesouro do Espaço Básico dos Fenômenos), ainda pode vir a ser um ponto de virada na história do Dzogchen no Ocidente. Um grupo de praticantes ocidentais de Dzogchen, que não haviam absorvido o Dzogchen em seu lar oriental, traduziu e publicou a suprema obra clássica do Dzogchen sob os auspícios de um rikzin-lama e com a ajuda de khenpo-acadêmicos, mas essencialmente inspirados por suas próprias compreensões existenciais. O Dzogchen foi assim reivindicado pelas pessoas

que necessitam dos zeladores que já não o podem utilizar no contexto cultural em que se desenvolveu. Devemos esperar que o Dzogchen mantenha um profundo lugar sagrado dentro da consciência tibetana, mas nossa principal aspiração é que o Dzogchen crie raízes no Ocidente e cure as profundas rachaduras que o dualismo judaico-cristão forjou na consciência meta-estrutural dos povos europeus. Para que isso ocorra, o significado supracultural do Dzogchen deve ser levantado pelos seus próprios meios existenciais fora do isolamento monástico e cultos enfeitados para a luminosidade do dia, onde pode ser abraçado pela corrente existencial e literária que está aberta a uma visão não-dual. Esta tradução tenta mover a exposição literária do Dzogchen nessa direção.

Dzogchen deve saltar das academias para a vida das pessoas no terreno que aspiram vivê-lo, ou melhor, que estão lutando para vivê-lo como através de um espelho obscuro sem o benefício do ensinamento do coração. Governado agora por um grupo elitista de linguistas e sectários, editores comerciais de um lado e congregações de praticantes esotéricos secretos do outro, o Dzogchen corre o risco de se perder em um labirinto sectário impenetrável. A história religiosa do Tibete tinha sua própria lógica político-religiosa necessária que baniu o Dzogchen para um status secreto e clandestino; as necessidades do Ocidente certamente exigem um resultado bem diferente.

O trabalho de Longchenpa, como *Espacialidade*, abre a possibilidade de que cientistas, os altos sacerdotes da sociedade pós-cristã, particularmente os físicos, possam reconhecer o ápice do pensamento budista como um corolário próprio. Os textos do Dzogchen e os comentários ocidentais devem ser acessíveis aos psicólogos - particularmente aos psiquiatras cognitivos e aos psicólogos da Gestalt, aos físicos, particularmente aos físicos de partículas e quânticos, e aos filósofos. Do leste da Ásia, o Zen, o Chan e o Taoísmo criaram uma onda profunda de atitudes e vibrações espaçosas e inseminantes que inundam o pensamento

de muitas disciplinas ocidentais – o Dzogchen está definido para coroar essa tendência. Uma declaração semelhante pode ser feita sobre a influência do Advaita Vedanta e do Shaivismo da Caxemira sobre o Ocidente; mas o Dzogchen eclipsará sua influência por causa da amplitude de sua visão, da racionalidade e alcance de seu misticismo, da lucidez e clareza de seus textos e das profundas raízes e vitalidade de sua tradição.

Não apenas os estudiosos devem ser liberados e absolvidos de seu domínio sobre a exposição do Dzogchen, mas o conservadorismo dos detentores tibetanos da tradição também deve repousar. Como conservadores da tradição Vajrayana em geral, e do Dzogchen em particular, os rikzins e tulkus tibetanos não podiam ser superados. Mesmo o holocausto da Revolução Cultural Chinesa não poderia destruir o que eles haviam preservado nas escrituras e na transmissão oral por mais de mil e duzentos anos. Agora, no ambiente do exílio, o pensamento nacionalista limitado pode derrotar o propósito de seu dharma quando pessoas não-tibetanas famintas pelo significado vital do não-dualismo precisam da transmissão com tanta urgência. Isso pressupõe que a mentalidade do Dzogchen percorre um longo caminho para resolver os problemas ecológicos, políticos e econômicos do mundo. Seria realmente trágico se o Dzogchen permanecesse como prerrogativa exclusiva daqueles com um direito de nascença e, assim, permitisse perecer nas agonias inevitáveis da cultura religiosa tibetana autóctone. O que os consumidores ocidentais de Dzogchen exigem dos lamas tibetanos são as qualidades que o Dzogchen defende - desapego, abertura, espontaneidade, bondade e um companheirismo de apoio inclusivo. Com condescendência, autosserviço ou proteção mesquinha, ou uma atitude de negócios aquisitiva, o botão no ramo provavelmente murchará antes que a primavera termine. Assim como o protecionismo econômico, o isolacionismo espiritual é contraproducente — como dar um tiro no próprio pé.

Como codicilo para isso, reflito que meus próprios gurus-raiz, embora sustentassem uma genuína frente de tradicionalismo, na minha percepção eram infinitamente flexíveis, abundantemente generosos e graciosamente solidários - mas isso foi em um momento anterior, mais humilde, mais auspicioso. Em conclusão, parabenizamos Richard Barron por suas traduções inovadoras dos Sete Tesouros de Longchenpa e honramos Chagdued Tulku entre os tibetanos por sua rara fé na compreensão e realização de seus discípulos ocidentais. Assim como um cristal cultivado em um laboratório experimental pode ser cultivado mais facilmente em outro laboratório distante, assim que um texto é aberto por um tradutor, torna-se muito mais acessível a outros tradutores. Se o Dzogchen é o maior presente do Tibete para a humanidade, aqueles que podem trabalhar juntos devem fazê-lo para compartilhá-lo sem restrições.

Tudo é Luz: O círculo da Iluminação Total

Este tantra, *O Círculo da Iluminação Total*, o *Tiklay Kunsel*, é uma expressão definitiva do Dzogchen. Ele fornece a visão do ápice da práxis do Dzogchen. É um dos mais elevados dos tantras do atiyoga. Apresenta uma visão que se traduz existencialmente em "grande perfeição". É um tantra-raiz, do qual se desenvolveram instruções, explicações e práticas posteriores. É um tantra explicativo, um texto que é a chave para todos os outros tantras de atiyoga e, portanto, para toda a tradição do atiyoga Nyingma. Também é definitivo pois apresenta a natureza não-dual da mente tal como ela é, em nossos corações, sem qualquer prevaricação, sem exposição de práticas preliminares ou preceitos provisórios e sem a necessidade de uma instrução fundamental ou métodos para alcançar estágios ao longo de um caminho.

O significado do título deste livro implica que tudo o que conhecemos diretamente é a consciência do agora e, nesse sentido, consciência é "luz" – a própria luz cognitiva que é a experiência consciente e constitui o conhecer e conhecível como inseparáveis. Todos os fenômenos na percepção sensorial são "luz". Todo o panteão do ser búdico é composto de luz. Dzogchen é o veículo da luz — a luz é tanto a fonte quanto a manifestação. Essa é a visão do Dzogchen, que fornece o reconhecimento da consciência presente no agora e o reconhecimento da experiência iniciática não-dual desde o início, e constitui a conquista final do corpo arco-íris no fim. A realização existencial desta verdade não é imediatamente acessível no primeiro e segundo giro da roda do buda-dharma; é apenas no giro final, e particularmente nos tantras Nyingma, que ela é abertamente expressa.

Com esse entendimento, a prática espiritual rudimentar do treinamento cultural budista, que consiste em visões e práticas provisórias que imitam o crescimento humano de uma criança até um adulto, pode ser separada da visão mística radicalmente diferente do Dzogchen. Com tal introvisão, a revelação definitiva do Dzogchen, uma visão holística definitiva, torna-se idêntica à experiência humana universal da não-dualidade. Uma vez que toda a nossa experiência é compreendida como luz, a luz é a única realidade e 'Tudo é Luz' é, portanto, a mensagem seminal.

Todo esse tantra pode ser efetivamente descrito como uma série de visões, e a experiência visionária só pode ser composta de luz. Entendemos, aqui, em primeiro lugar, que 'luz' é a luz da consciência tanto da fonte quanto da manifestação não-dual - independentemente de o que é manifestado ser mundano ou sublime, independentemente de parecer 'dentro' ou 'fora', independentemente de saber se a experiência é deste bardo da vida ou de qualquer outro bardo. Como tal, toda experiência no agora imediato é e só pode ser uma expressão dessa luz da consciência. Nesse sentido não-dual, tudo é luz. Consequentemente, toda experiência é "não-dual" na medida em que a luz da consciência tornou a experiência consciente e o conhecimento cognoscível. Sempre foi não-dual e não pode ser outra coisa. Nenhuma união da "luz da consciência" separada, por um lado, e "experiência", por outro, pode ocorrer.

Tudo é luz e tudo é uma visão sublime da mandala búdica de Vairochana. No entanto, samadhis distintos, descritos na seção oculta do tantra, são distinguidos como visões separadas de luz. A mandala-búdica de Vairochana, aqui descrita, é uma visão de luz; as deidades búdicas - sejam elas concebidas em sua realidade psicológica ou em sua forma antropomórfica simbólica - são formas de luz. Considere o vocabulário empregado em tibetano para descrever a realidade não-dual, tão difícil de reproduzir em inglês: consiste essencialmente em inúmeros sinônimos de luz. Finalmente, a maneira mais eficaz de introduzir o próprio

Dzogchen, de apontar para a experiência não-dual da natureza da realidade, é evocar a luz da mente.

‘Tudo é luz’ é a mensagem abrangente deste tantra. Suas implicações são decisivas no Dzogchen Raiz – Dzogchen despido aos seus ossos seminais – e suas ramificações são de importância crucial em nossa vida cotidiana. Uma implicação primária da visão iniciática de tudo como luz – a visão não-dual de Vajradhara – é que os cultos terapêuticos florescentes e os vestígios da religião redundante são, na melhor das hipóteses, antídotos suaves para as inadequações da condição humana e que a “prática espiritual” da nova era é redundante. O que temos aqui e agora é a própria realidade, e nada mais tem valor ou significado real. Olhe para este exato momento e ele se abre em uma utopia que mostra toda a experiência tão perfeita tal como é, de modo que nada exista para corrigir ou mudar. Qualquer movimento na direção de “melhoria” é contraproducente e mina a perfeição natural. Qualquer objetivo que não seja o reconhecimento da forma de luz sensorial presente, interna ou externa, é uma aberração. Qualquer esforço aplicado para alcançar algo que ainda não existe ou para facilitar o que está surgindo naturalmente no agora cria obscurecimento. Uma vez que este tantra demonstra o princípio da não-ação e da compaixão autêntica, apresentando o Dzogchen atiyoga em uma forma incipiente, ele fornece o reconhecimento das partes inefáveis de uma experiência unitária, empoderada, evanescente e em constante mudança.

Os noventa e sete capítulos deste tantra cobrem de forma abrangente os muitos aspectos do Dzogchen e este espaço introdutório é insuficiente para um comentário explicativo mais detalhado. Em vez disso, esta introdução é usada para abordar questões contemporâneas que podem obscurecer a consciência plena e imediata do Dzogchen existencial.

Simultaneamente ao reconhecimento da natureza da mente no Dzogchen Raiz está o entendimento de que a meditação elaborada – e junto com ela toda a “prática espiritual” – é supérflua. Se o

parafuso quadrado da prática espiritual é forçado para dentro do buraco redondo da inevitabilidade cármica é inútil, também o são dogmas e hipocrisias, sejam eles sistemas de crenças racionais e humanistas ou religiosos e budistas apocalípticos que definem um ponto de partida específico, um caminho elaborado e um objetivo, por exemplo, fornecer dogmas adaptados às exigências dos adeptos de instituições religiosas estruturadas por hierarquias autoritárias que, de forma gradual, alimentam seus adeptos. Assim, por desmazelo, o materialismo espiritual infecta as mentes de pessoas bem-intencionadas suscetíveis ao apego à intenção de ensino soteriológico coerente, seja oral ou escrito. O Dzogchen Raiz, livre de crença, não pode ser dogmático; na verdade, é inteiramente pragmático no sentido de que a visão surge espontaneamente em resposta às exigências de cada momento singular. Por essa razão, nenhuma linhagem, nenhum lama, nenhum professor humano tem quaisquer direitos exclusivos sobre a expressão da natureza da mente, nem possui qualquer controle especial sobre qualquer forma de meios hábeis. Nem tem qualquer indivíduo no passado, presente ou futuro, qualquer expressão final ou monopolista da visão – que é, na verdade, não-visão.

Baseada na experiência que define o reconhecimento da natureza da mente, torna-se incontestável que nenhuma autoridade – individual ou institucional – tem o direito nem a capacidade de ditar a forma do ensino ou as regras de conduta para qualquer outro ser. É evidente que nenhum indivíduo tem mais ou menos proximidade com o Dzogchen do que qualquer outro; reina a igualdade existencial absoluta. Da mesma forma, o Dzogchen não pode ser apanhado em uma instituição restritiva, porque a verdadeira comunidade Dzogchen, sua autêntica sangha, não tem limites, e como nenhum sinal evidente ou realização material se manifesta, nenhuma hierarquia de realização pode ser certificada. A realidade do Dzogchen é inefável e inexprimível, não-reificada e indeterminada. Ela se manifesta de inúmeras

maneiras em um espectro infinito de possibilidades em resposta a situações sempre únicas.

O esclarecimento da não-dualidade do Dzogchen é um fio condutor deste tantra, o *Tiklay Kunsel*. Mas, embora possamos procurar uma expressão discursiva rigorosa e inflexível de uma visão não-dual nesses tantras de atiyoga do *Nyingma Gyuebum*, é claro que ela não pode ser encontrada. A não-dualidade não pode ser expressa ou descrita; só pode ser implícita e inferida como nos primeiros capítulos deste tantra. Cada leitor ao longo dos séculos, e mesmo em diferentes culturas, encontra seu próprio elixir em um mar de veneno; lendo o texto deste tantra, linhas e versos (*slokas*) que apontam para essa realidade abrangente saltam prontamente à mente.

Neste drama existencial do Dzogchen, as seguranças da religião como atração e apego fornecem uma tentação para se refugiar em dogmas e práticas fixos. Tal tentação é superada tratando os rituais, oferendas, cultos, liturgias, dogmas e sistemas de crenças da religião como a fenomenologia da consciência primordial, que, certamente, inclui igualmente toda a experiência humana, tanto profana quanto sagrada. O que é excluído pela consciência presente é o apego – e a crença exclusiva em – qualquer fenômeno ou aparência específica. O hábito de ir à igreja, por exemplo, envolve oração (o Pai Nosso), oferenda (a coleta monetária), culto (humildade ritualizada), liturgia (o Credo), o sacramento (Eucaristia, batismo, casamento) e assim por diante, tudo isso reconhecido na luz inclusiva da mente, é não-meditação. Além disso, embora possamos proclamar palavras que pronunciam Jesus Cristo como a única luz, verdade e caminho, ou articular refúgio nas Três Joias, ou afirmar que Alá é Grande, nosso reconhecimento da natureza da mente nessas palavras dissolve as partículas específicas de energia vocal no momento atemporal de seu surgimento, como dissolvem sua particularidade e parcialidade - juntamente com qualquer fixação sobre elas - em

um campo unitário de cognição. Assim, relativo e absoluto são uma unidade no dharmakaya definitivo e inefável do aqui e agora.

Se a religião é abominada pelo Dzogchen, a filosofia – considerada uma disciplina acadêmica em vez de uma práxis existencial – é de maior repugnância. O que pode ser mais prejudicial à consciência unitária do que uma disciplina empenhada em afirmar a validade das construções mentais, que por natureza são dualistas, impondo sobreposições conceituais sobre o inefável aqui e agora, e insistindo na opacidade das novas roupagens do imperador. Se o Dzogchen tem um momento que envolve o intelecto, então é em uma capacidade provisória, que logo será renunciada, não com vergonha ou tristeza, mas com abandono e alegria. Se *Tiklay Kunsel* parece ter um propósito filosófico em vez de existencial, então o Capítulo 86 sobre o apontamento quádruplo não foi absorvido experimentalmente. É imperativo, é claro, que compreendamos os preceitos secretos para que possamos nos banhar na consciência presente supra-racional, transcendendo o intelecto, que está no coração do Dzogchen; por essa razão, as definições e explicações da linguagem de *Tiklay Kunsel*, suas metáforas e símiles, são de importância crucial. Mas se os próprios preceitos - e *Tiklay Kunsel* é composto deles - são considerados como tendo algum valor além da iluminação momentânea fornecida por sua cognição, então seu próprio ponto foi perdido. O salto para a experiência não-dual da luz da consciência foi impedido pelos conceitos confinantes de uma gaiola intelectual.

Aqui, a questão prática do Dzogchen é a vaidade infecciosa que acompanha o estudo acadêmico, na qual é criada pelas conclusões ilusórias, supostamente incontestáveis, deduzidas pela análise lógica refinada. O intelecto, empanturrado por sua própria lucidez e persuasão, esquece ou ignora o preceito de que a lógica e o raciocínio mental não têm autoridade no Dzogchen, onde reina a luz experiencial intuitiva do coração. A razão nos desvia quando seu brilho intrínseco e sua vaziez são velados; leitores cujo

reconhecimento da natureza da mente ainda é fraco e imaturo correm o risco de serem arrastados para o materialismo desordenado. Quando a luz da consciência presente brilha fortemente, o pensamento racional e lógico é humilhado, rebaixado ou desaparece completamente.

Dzogchen é validado pela experiência existencial e mística. Quando é tratado como uma disciplina acadêmica, quando um professor confia na razão para convencer seus alunos da natureza da mente, torna-se uma imitação grotesca. Na medida em que o meio acadêmico ocidental contemporâneo implica orientação e realização de objetivos em uma profissão contenciosa, ele luta contra a realização do Dzogchen e na medida em que os editores acadêmicos são restringidos por preocupações comerciais e sectárias, a verdade da experiência não-dual se perde em volumes de palavreado vazio. Na atmosfera atual do budismo ocidental da moda e comércio, autores e editores, como filhas de Mara, tentam seduzir o intelecto, enchendo as bibliotecas e a internet com sua arrogância exuberante e prosa mitigante, velando a natureza da mente, ocultando a experiência mística. É como se os preceitos que podem se abrir para a compreensão existencial fossem antes apresentados por causa de sua própria forma estética, mimetizando a “arte pela arte”.

O Salto Quântico

O “misticismo quântico” forneceu metáforas úteis que movem a mente racional para a aceitação da fenomenologia anômala da não-dualidade. Que os arquissacerdotes do materialismo científico sejam dualistas arbitrários com uma metodologia baseada nos princípios do dualismo sujeito-objeto e que essas metáforas não tenham relevância para a teoria do campo da mecânica quântica é irrelevante; nós, *baby boomers* (geração da explosão demográfica) do século 20, fomos condicionados a aceitar a doutrinação e o prognóstico dos físicos sobre os dos padres e

filósofos, e assim as metáforas derivadas da física quântica ganham moeda, validade e eficácia. Quando dizemos, por exemplo, que o elétron, que gira em torno do núcleo do átomo, entra e sai de diferentes órbitas sem causa ou condição aparente, sem deixar vestígios de sua rotação anterior, nossos intelectos racionais podem se distanciar e um momento pode surgir acidentalmente quando a natureza da mente pode brilhar e uma compreensão existencial de 'não-permanecer' pode surgir.

Além disso, nos é dito que, quando o observador/experimentador volta sua atenção concentrada para aquela partícula, tentando fixá-la, ela parece desaparecer, como se a dualização aguda dos aspectos subjetivos e objetivos do processo perceptivo dissolvesse no campo da consciência, e como se apenas com um foco suave no qual todo o campo está incluído, ela se torna novamente visível. Além disso, quando aparentemente desapareceu, o elétron não tem mais as características de uma partícula, mas parece assumir os atributos de uma onda. Procure a onda e encontre uma partícula; procure uma partícula e encontre uma onda. Nossos sentidos não são confiáveis; a teia multidimensional da ilusão está além do intelecto compreender! Então, quando um elétron é dividido pela metade e essas partes separadas, por milhares de quilômetros, ainda reagem como um par unitário, como se o espaço que habitavam não fosse o espaço-tempo quadridimensional de nossa experiência delusória comum, mas uma matriz enigmática em que nossas suposições do senso comum sobre a realidade estão erradas.

Talvez uma ramificação ainda mais pungente do mito quântico seja retirar a substância de nosso ambiente comum e da vida dentro dele. Se os átomos que constituem todas as coisas são de fato desprovidos de núcleo e consistem em elementos que, na melhor das hipóteses, surgem e desaparecem da existência aparente e, mesmo quando existentes, não têm localização ou constância, como podem as formas que eles compõem serem mais

substanciais? Aqui, a consistência do pensamento lógico nos leva a uma descrição de *maya*, as aparências fenomenais que surgem na mente por meio dos sentidos. O metafísico indiano Nagarjuna, do século I d.C., promoveu oito metáforas para ilustrar maya: a maravilha da ilusão mágica, o reflexo da lua na água, a ilusão de ótica, a miragem, o sonho, o eco, a terra das nuvens dos cucos e a aparição.

Tecnicamente falando, "o salto quântico" refere-se à mudança da revolução orbital de um elétron em torno de seu núcleo. A mesma partícula está girando em torno do mesmo núcleo da mesma maneira, mas a órbita mudou. Nenhuma explicação para a mudança foi inventada. Ninguém viu isso acontecer. Ninguém puxou as cordas para fazer a mudança. Não há causa aparente. Não foi um evento cármico, causal. Nenhuma condição determinante através da qual o evento pode ser replicado é evidente. É o que pode ser chamado de "evento sincrônico" no sentido de que não tem causa ou condição aparente. Para nós, 'o salto quântico' tem a conotação de sincronicidade; mas também na noção de um evento não-causal, ou "espontâneo", onde se desprende do intelecto momentaneamente, e daí surge uma insinuação da natureza da mente, um momento de experiência iniciática em que a consciência presente recuperou sua primazia. Dessa forma, o salto quântico nos fornece uma analogia para a passagem da visão estreita e linear do pensamento racional para a visão não-dual abrangente do Dzogchen, que é elucidada aqui neste círculo da iluminação total, na essência holística toda-iluminante.

O Apontamento

Dzogchen, ou mais particularmente, a realização da natureza da mente, pode não ser transmitido de uma mente para outra, mas pode ser apontada, como um dedo apontando para a lua. O simples apontar é suficiente porque o que deve ser apontado

sempre esteve e sempre estará aí e nada pode ser feito para removê-lo, subtraí-lo, adicioná-lo ou alterá-lo de qualquer maneira. Para realizar a natureza da mente, nada precisa ser criado ou planejado, pois isso significaria novo material, novo produto e muito esforço, como construir uma casa. A natureza da mente ou a base primordial sempre esteve presente e sempre estivemos subliminarmente conscientes disso, mas no final fomos distraídos pelas ramificações da corporificação e uma necessidade inferida de sobreviver, lutar e prosperar pela sobrevivência, e sobrevivendo para reproduzir a espécie. Em geral, o medo do fracasso e particularmente o medo da morte, a atração do pequeno prazer sensual que podemos obter de nossas vidas, ou o tédio e a enervação com que a vida nos envolve, velam o que está além da linguagem para expressar e o que está escondido sob o limiar da consciência comum.

O *Tiklay Kunsel* nos mostra várias maneiras pelas quais o apontar deve ser feito. Primeiro, através da articulação da visão Dzogchen, uma introdução direta à base primordial do ser pode ser induzida na qual a visão abrangente e holística – o próprio trikaya – é mostrada. Novamente, por meio da justaposição inteligente de palavras, por meio de poesia e prosa, a natureza da mente pode ser sugerida. Meramente nomeando uma parte da visão sublime do Dzogchen, a visão pode ser conjurada como uma joia imaginada pelo conhecimento de apenas uma de suas facetas, ou como o conhecimento de um todo através de uma partícula holográfica. Além disso, compreender a relação das partes pode afetar o mesmo resultado. Poderosas ferramentas poéticas que podem ser utilizadas para otimizar essa insinuação são símiles e metáforas, ou analogias, como “o reflexo da lua na água”, conforme discutido abaixo. Assim, apontar a visão por meio da verbalização oral evocativa pode induzir à meditação, ou melhor, à não-meditação.

Este apontar para a consciência presente, ou introdução à natureza da mente, é uma transmissão boca a ouvido de

informações verbais. Pode parecer constituir uma condição, um método pelo qual um neófito pode ser iniciado na mandala do Dzogchen. Certamente, a elucidação verbal do Dzogchen é um mantra discursivo que condiciona magicamente os não iniciados de uma forma que proporciona experiência iniciática. Tal exposição, certamente, é uma ampla porta para a base primordial do ser, e cada pronunciamento de uma das palavras sagradas que definem um aspecto do inefável, certamente, é uma janela para a natureza da mente. Certamente, o Dzogchen é acessível através das escrituras, através dos tantras, agamas e upadeshas. Tais afirmações, no entanto, não podem ser aceitas no Dzogchen Raiz porque o cavalo pode ser levado à água, mas não pode ser obrigado a bebê-la. Somente se o cavalo estiver com sede ele beberá; somente em virtude de um momento sincrônico auspicioso livre de motivação e intencionalidade pode surgir a insinuação da natureza da mente, e surgir por si mesma, espontaneamente, como experiência iniciática. Assim, o apontar não é uma causa ou condição primária para o reconhecimento da natureza da mente; antes, pode ser mais bem concebido como uma ampliação de uma situação preexistente que pode despertar o ouvinte para a possibilidade de reconhecimento. O momento não será apreendido existencialmente, a menos que haja uma ausência de aspiração, um momento de não-ação, na mente do suposto iniciado. Se algum traço de esperança ou medo persistir, o melhor que pode ser alcançado é uma compreensão racional ou uma apreciação intelectual.

Este mesmo princípio é válido em relação aos quatro pontos simbólicos descritos no Capítulo 86 e aos empoderamentos ritualísticos nos Capítulos 62 e 63.

Em segundo lugar, em relação a essa indicação simbólica quádrupla, o *Tiklay Kunsel* descreve um apontamento direto da natureza da mente por meio de símbolos. Esse apontamento por uma exposição de símbolos é acompanhado por uma afirmação discursiva da visão pelo professor, conforme descrito acima. A

frase pertinente aqui é ‘exibição de símbolos’ – o apontar é feito por meio de símbolos.

O que é descrito no Capítulo 86 fornece os fundamentos de um ritual que mais tarde se torna o Empoderamento da Presença Criativa (*rikpai tsewong*). Mas o agente iniciático neste ritual pode reunir iniciados no *sanctum sanctorum* e colocar um símbolo da realidade cuidadosamente diante de seus olhos enquanto recita a fórmula sagrada, mas é um momento sincrônico que não pode de forma alguma ser planejado e onde a natureza da mente é reconhecida. O cavaleiro pode levar seu cavalo à água, mas não pode fazê-lo beber, e quando o cavalo realmente beber, se o cavaleiro leva o crédito, ele é absurdamente inadequado. Invocar o poder mágico do ritual ou do próprio mágico como o fator crucial quando os iniciados de fato reconhecem a natureza da mente em uma situação formal também é um absurdo. Se for contestado que às vezes os participantes em iniciações públicas frequentemente parecem experimentar estados incomuns ou transcendentes, é útil lembrar que tais estados são comumente experimentados em concertos pop e partidas de futebol. A natureza da mente não é algo que pode ser objetivado ou descrito heuristicamente.

Para reafirmar essa questão, o apontamento discursivo da natureza da mente é a performance ritualística semelhante ao ritual de empoderamento e iniciação. Ele pode nos “preparar” para o evento real que ocorre em um momento sincrônico, mas como uma série de carmas físicos e verbais em um continuum espaço-tempo, ele não pode por si mesmo induzir uma realização da natureza da mente. Não importa quão eficaz seja o ritual, é um padrão de relatividade que não pode induzir a uma realidade última não-causal. O relativo e o absoluto são uma unidade no aqui e agora e esse ultimato não pode ser induzido. Qualquer tentativa de indução terminará em fracasso. O máximo que pode ser alcançado é uma diminuição do limiar em que um momento sincrônico pode ser reconhecido, ou uma dissolução de obstáculos

que inibem o reconhecimento do que já existe. Qualquer movimento, qualquer agitação para longe ou para o que já está presente, apenas acentua a dualidade que procuramos resolver.

Em uma perspectiva histórica, parece que no Tibete, por volta do século 18, o simples apontar como formulado neste tantra tornou-se um cerimonial elaborado como descrito no *Longchen Nyingtik* de Jigme Lingpa, que é o principal ciclo dos textos litúrgicos e explicativos do Dzogchen provenientes desse período. Talvez esse desenvolvimento revele uma degradação do tempo de dharmayuga para kaliyuga, quando a mente humana não pode mais apreender o significado experimentalmente e apenas armazena implicações preceptivas como informações discursivas, dados a serem usados quando o interesse próprio determinar que o benefício pode ser acumulado. Talvez essa evolução do ritual simples para o elaborado indique uma falha de reconhecimento instantâneo e um movimento em direção à fé em um caminho graduado. Talvez seja uma evidência de que para nós nesta kaliyuga, o fim dos tempos, o método ritualístico é, na melhor das hipóteses, a colocação de uma escotilha de escape mental, uma estrutura mental na qual o significado pode ser assimilado diretamente em uma data posterior, uma configuração para uso no caminho, ou como empoderamento ritualístico - meramente uma lavra, perfurando e colocando sementes na mente racional para um amadurecimento posterior por meios não-causais, em um momento sincrônico, para uma clareza de mudança de vida. Talvez devêssemos aceitar o preceito implícito desse tantra de que mesmo o menor movimento em direção ao Dzogchen como objetivo é o fruto azedo daqueles que não podem se desapegar.

Os empoderamentos descritos no Capítulo 62 são métodos especiais de apontamento. As introduções simbólicas do Capítulo 86 são um simples apontamento, onde o empoderamento do vaso e assim por diante são altamente ritualísticos, tão complexos que o ponto pode ser facilmente perdido. A questão é que já estamos empoderados, mas só podemos reconhecer esse fato quando nos é

dito com autoridade e de uma forma que passa por cima do intelecto dualista crítico e ditatorial. É como se em uma reunião social não pudéssemos nos comunicar com outros convidados até que sejamos formalmente apresentados. Algumas mentes precisam de autorização para se sentirem empoderadas. O capítulo 62 repete: ‘Não-buscado, não-concedido, o empoderamento está completo na base primordial.’ Os empoderamentos ritualísticos utilizam a maioria dos principais símbolos do arsenal superior do tantra apontando seu significado real, descompactando-os e afirmando um relacionamento não-dual com eles, “nem em união nem separação”. Se o ambiente de um ritual público tibetano de empoderamento, sua inserção sensorial, suas nuances psíquicas misturadas, suas evidentes especificidades culturais são esmagadoras, as páginas do Tiklay Kunsel não são. É notável que o tantra não use a palavra “guru” ou “lama”; os preceitos secretos são a mensagem e o professor é Vajradhara, a natureza da mente.

Realização Gradual e Instantânea

Esta discussão de transmissão e ritual tem a ver com a questão contemporânea do reconhecimento instantâneo versus a consciência presente em desenvolvimento do caminho graduado. Esta questão não é abordada explicitamente no Tiklay Kunsel, mas sempre que se menciona “não-ação”, “não-meditação”, “não-prática”, “não-orientação para objetivos” ou “visão sublime”, está implícita a realização instantânea. Garab Dorje pode ter ignorado a questão porque é uma consideração acadêmica perseguida por analistas que observam o Dzogchen de fora. Para o adepto cuja experiência iniciática proporcionou o reconhecimento da natureza da mente, a experiência da realidade é descrita nos primeiros capítulos do tantra e a questão é uma irrelevância, uma aberração escolástica. Para aqueles que ainda não identificaram a natureza da mente, a questão consiste em uma horda de conceitos a serem

lançados em um campo de jogo acadêmico ou a serem abordados em debates formais em sala de aula. Pode parecer ser resolvido academicamente por uma crença na inseparabilidade do gradual e do instantâneo, mas até que a confiança na experiência substitua o apego às construções mentais, tal crença é um fardo que força o estudioso a se ajoelhar, um obstáculo impermeável e insuperável.

A unidade de gradual e instantâneo, no entanto, pode ser dada como um preceito na visão Dzogchen, onde o caminho gradual é entendido como uma sucessão de momentos carmicamente determinados e o caminho instantâneo sem caminho como o reconhecimento da natureza da mente em qualquer momento carmicamente determinado ocorre simultaneamente ao seu surgimento. Dessa forma, mesmo aqueles que negam seu reconhecimento da natureza da mente e se esforçam em um caminho graduado em direção a um objetivo não-descoberto, têm uma visão que apoia uma sugestão experiencial disso. Sem este preceito, os adeptos do caminho graduado ficam cada vez mais atolados em um sadhana temporal em que o objetivo é reificado e o caminho exclusivo. Certamente todos os seres sob o sol são candidatos a um momento sincrônico de experiência iniciática independente de causa e condição, mas um estilo de vida supramundano de devoção ritualística e práxis espiritual não aproxima ninguém dessa apoteose não-causal.

Novamente, nesta perspectiva, a visão não deve ser tomada como uma causa. A visão, que é não-visão, *é* a meditação; onde a causa não está separada do efeito, o efeito também pode ser considerado a causa. Mas a visão não pode ser aprendida; nenhuma quantidade de esforço em um caminho graduado pode induzi-la; só pode ser realizada existencialmente-experiencialmente. Elementos da visão podem ser apontados, mas novamente a introdução à natureza da mente não pode ser considerada uma causa ou condição. O apontar em si é a meditação. Causa e efeito são indistinguíveis; o ponto de partida e o objetivo são um; nenhum caminho ou técnica liga o samsara ao

nirvana. A realidade surge por si mesma de si mesma, espontaneamente, e nada pode ser feito para induzir a espontaneidade a não ser “apressar-se e esperar”. Os preceitos da visão em si são a natureza da mente; não há nada para fazer e nenhum lugar para ir.

Visão Sublime

A visão sublime do Dzogchen é sem parcialidade ou viés. Tem total ausência de preferência, o que inclui ausência de preferência por qualquer espaço ou qualquer tempo; a visão pode, portanto, ser chamada de não-espacial e não-temporal. Tal visão não tem atributos nem qualquer caráter particular. Não tem tendência para qualquer mudança, para qualquer melhoria ou ideal. É completa e perfeita em si mesma. É esta visão que é desfrutada pelos *vidyadharas* Dzogchen, os detentores do conhecimento ou portadores da pura presença. De sua perspectiva, nenhuma progressão temporal é possível porque passado, presente e futuro foram integrados ao Grande Tempo, onde o tempo linear consiste em uma série de momentos atemporais que efetivamente negam qualquer sentido de desenvolvimento temporal. Vivendo no primeiro dos três kalpas que denotam graus de degradação progressiva da mente da unidade não-dual à alienação dualista, o vidyadhara não vê distinção entre buda, bodhisattva e ser humano. Aqui, não é a simples longevidade que foi alcançada, mas a própria imortalidade, onde não se sofre nem do nascimento nem a morte.

Da perspectiva dos seres sencientes comuns, de um ponto de vista aparentemente externo que sente a progressão temporal e a percebe objetivamente, tais vidyadharas fazem parte de uma sucessão de indivíduos que perceberam a natureza da mente e a assimilaram completamente, adeptos para quem a visão sublime é a maneira comum de ver. Mas como a visão sublime não tem atributo, ela não pode ser reconhecida como tal e não pode ser

identificada. Por ser de natureza indeterminada, não pode ser expressa; nenhuma postura mental (*mudra*), nenhuma palavra ou ato simbólico, e nenhum ensinamento oral pode transmitir essa visão.

No que diz respeito à questão vital da linhagem, para o vidyadhara é uma conexão imediata com a essência, a essência que não é diferente da aparência. Existe apenas a experiência não-dual unitária da realidade, onde essa unidade é composta pelas três dimensões, os três kayas – *dharmakaya*, *sambhogakaya* e *nirmanakaya* – representados iconograficamente como Samantabhadra, Vajrasattva e o 'Guru' personificado como Garab Dorje. Essa é a "linhagem curta". De fora, concebida no tempo, a linhagem é chamada de "linhagem longa". Começa com Samantabhadra, Vajrasattva e Garab Dorje e os primeiros professores não-tibetanos, Manjushrimitra e Shri Singha e depois continua com Bairotsana (Vairochana) e os adeptos do período do império tibetano e uma sucessão ininterrupta de tulkus ao longo dos séculos até hoje e aos nossos mestres, Dudjom Rinpoche e Kanjur Rinpoche. E, no entanto, como sua visão sublime é inefável, além da expressão, a linhagem não transmite nada: é essa ausência que se chama 'compaixão não-dual'. Que o estabelecimento eclesiástico tibetano reconheça uma distinção entre uma linhagem institucional, que é uma linhagem formal e hierárquica, e uma "linhagem prática" de adeptos iogues comprometidos, é inútil.

As linhagens superiores nos tantras Dzogchen, são basicamente contadas como três: as linhagens da visão sublime (mente), demonstração simbólica (corpo) e transmissão oral (fala). É claro que a linhagem da visão sublime, descrita acima, não implica nenhuma transmissão ou ensinamento. De fato, em outra tradição não-dual, como Tilopa disse a Naropa para apresentar sua instrução, 'Mahamudra não pode ser ensinado'. Podemos deduzir, portanto, que a "visão sublime", a "natureza da mente", a "base primordial" ou a "não-dualidade" não podem ser transmitidas, não

podem ser concedidas ou demonstradas positivamente no espaço-tempo. Nem a mente não-dual nem a experiência iniciática podem ser transmitidas no espaço-tempo ou através dele em símbolos ou palavras. Pode, no entanto, ser apontado; sua existência pode ser discutida; seu nome pode ser falado. Assim, o que está sempre presente, o que nunca pode ser alienado ou perdido, o que é imutável e invariável, o que não é unido nem separado, é reconhecido. Esse reconhecimento cumpre o primeiro preceito incisivo de Garab Dorje.

Para expressá-lo em termos diferentes, a introdução direta por indicação simbólica ou oral ocorre na dimensão *nirmanakaya*, onde as mentes que vagam na confusão samsárica têm a sorte de experimentar a emanação mágica de nirmanakaya. Tal emanação fornece indicações simbólicas ou orais apropriadas ao momento, de modo que em um momento de sincronicidade a natureza da mente é percebida como aparência sensorial na qual qualquer distinção entre o conhecedor subjetivo e o conhecido objetivo é colapsada na atuação da sabedoria.

Para concluir a instrução inicial de Tilopa a Naropa, 'Mahamudra não pode ser ensinado, mas devotado Naropa, aqui está sua instrução.' O apontamento é feito pela exposição do ponto de vista revelado no capítulo 40 deste texto e pode ser interpretado como demonstração de transmissão oral. O Capítulo 71 lista os cinco princípios definidores da exposição efetiva da visão (ensino *agama*, *lung*): pureza da tradição, ensino incondicional, transmissão confiável, transcrição incorrupta e harmonia com outros aspectos da tradição. O apontar também é efetuado pelo ritual de transmissão simbólica, conforme descrito no Capítulo 31, e pelo compartilhamento visual de símbolos, gestos simbólicos ou linguagem corporal involuntária, todos os quais podem ser interpretados como demonstração de transmissão simbólica.

Uma das linhagens subsidiárias da transmissão oral – como uma extensão da "transcrição incorrupta" na lista de cinco

princípios definidores – é a linhagem da “preciosa biblioteca”. Na medida em que os conceitos por sua forma e cor, em sua justaposição, podem induzir estados mentais – intelectuais, emocionais ou sentimentais – os livros podem substituir um professor humano (*khenpo*). Com igual certeza, podemos afirmar que algum valor crucial é infundido em uma comunicação oral por uma voz que é existencialmente consciente do que é articulado. É como se a vibração da fala autêntica afetasse a qualidade energética do ser de uma forma que as construções mentais divorciadas da experiência da natureza da mente não conseguem.

Uma maior intensidade e resiliência de compreensão são proporcionadas pela autenticidade. Além disso, na medida em que os preciosos textos da biblioteca são menos afetados pela ressonância emocional do apego e da bagagem cultural subjetiva, as palavras que se destacam na página tanto quanto cores que surgem da base primordial, podem fornecer um melhor canal de transmissão do que uma fonte oral defeituosa e inautêntica. Da inclusão da palavra ‘transcrição’ dentro dos princípios da transmissão oral, pode-se inferir que uma fala transcrita de um professor cuja voz se conhece tem um valor agregado.

Dzogchen e Enteógenos

A consideração da validade da experiência e a autenticidade relativa dos estados de espírito podem ser ampliadas para incluir a avaliação da experiência enteogênica[7] induzida quimicamente. Se a durabilidade da epifania é o critério usado para avaliar nossa melhor experiência psicodélica, os enteógenos devem ser rebaixados ao nível de iniciação ritualística, que proporcionam uma reflexão variável dependente das condições externas, mostrando-nos o que é possível, como a *pestite mort* do orgasmo. A experiência autêntica da natureza da mente produz uma potência inextirpável. Além disso, como ritual, os enteógenos

fornecem circunstâncias que não induzem automaticamente ao conhecimento da natureza da mente, mas, em vez disso, oferecem uma oportunidade para momentos sincrônicos de reconhecimento total. Além dessa visão totalmente positiva, os benefícios menores decorrentes da experiência psicodélica podem incluir aumentos significativos na confiança em um caminho graduado. Se, em primeiro lugar, voltando de uma ampla experiência de luz, podemos admitir graus ou níveis de liberdade do confinamento dualista, materialista, podemos ficar felizes com quem somos, permitindo que o princípio da não-ação intervenha. O gosto de um estado final, embora efêmero, ainda desconhecido e rapidamente esquecido, desvia a mente do enjoativo apego samsárico. Estados mentais que foram ignorados como aberrações mentais ou como virtualmente psicóticos ou anti-sociais, muitos agora são assimilados à consciência como positivos e transcendentes. Se tais benefícios são admitidos como condicionais, os enteógenos podem ser aceitos como ferramentas úteis em um caminho graduado para a consciência elevada que pode ou não conter poderes supra-sensoriais (*rddhi*), e essa aceitação pode ser feita sem colocá-los em um pedestal preeminente entronizado como uma causa ou condição de buda.

Os enteógenos também podem ser capazes de repadronizar o carma genético, minando os hábitos mentais de uma vida inteira ou afrouxando as amarras do condicionamento social mais recente. Se assim for, mesmo em grau limitado, a inferência deve ser que os enteógenos podem ser úteis para diminuir, remover ou simplesmente reconhecer a transparência dos obstáculos à consciência do momento sincrônico.

Como um pós-escrito a essas observações sobre a experiência enteogênica, deve-se enfatizar que o uso de substâncias que alteram a mente para induzir a experiência psicodélica com o objetivo de entrar na natureza da mente, ou manter o reconhecimento da natureza da mente, é fundamentalmente contrário a visão Dzogchen. O uso eficaz de substâncias químicas

implica dependência da reação química, e tal dependência implica atividade motivada, que vai contra a não-ação e esse é o único preceito dominante do Dzogchen. Como um meio hábil para atingir a suscetibilidade à sincronicidade, tal atividade é tão válida quanto qualquer prática de meditação com um objetivo em mente. Mas dessa forma, o carma da orientação para o objetivo é reforçado e, embora um carma positivo substitua um carma negativo, devido ao 'corpo arco-íris' ser uma função do não-carma, a visão abrangente do fundamento primordial ainda será tão longe como a terra está do céu.

Também deve ser enfatizado inequivocamente que as substâncias referidas nos empoderamentos mencionados no *Tiklay Kunsel* são substâncias simbólicas. Não existe nenhuma evidência de que enteógenos orgânicos tenham sido empregados ritualmente no tantra budista. Isso pode não ser assim na estrutura tântrica hindu que precedeu o advento do tantra budista e corre paralelamente a ele até os dias atuais. Como no princípio da trituração em homeopatia, que afirma que quanto mais refinada e sutil a substância, mais poderoso o efeito medicinal, se o corpo-mente for sensibilizado e purificado, substâncias simbólicas – ou mesmo substâncias nocionais – podem ser mais eficazes do que todo produto material bruto. Porém, mais uma vez a substância grosseira pode ser mais apropriada, mais eficaz, em casos do corpo-mente danificado ou doente.

Simbologia de Buda e Trikaya

As questões que este tantra Dzogchen resolve são numerosas. Em particular, dentro da estrutura do trikaya, a simbologia da deidade é introduzida e justificada. A prática mahayoga de visualização de símbolos antropomórficos arquetípicos e recitação de buda-mantras não é prescrita aqui; em vez disso, a simbologia búdica da mandala é uma descrição dos elementos psicofísicos de cada experiência expressa na linguagem simbólica da forma búdica

sublime. A mandala é a expressão criativa — a criatividade — da inefável pura presença do momento atemporal. No entanto, é a potência dessa expressão criativa que assimila todos os elementos possíveis da roda da vida, todas as experiências de que os seres sencientes são capazes — expor a consciência no agora.

Rituais de estupas e vajras, por exemplo, são símbolos maleáveis complexos da mente; a cadeia vajra é um símbolo gráfico múltiplo da mente; um *tiklé* é um símbolo gráfico mandálico da mente; as cinco cores da luz são símbolos cromáticos da mente; as metáforas são símbolos verbais da mente; e as visualizações e imagens de buda são símbolos antropomórficos da mente; no Dzogchen todos os símbolos — na verdade, todos os objetos sensoriais — são símbolos da natureza da mente, mas é a forma búdica que é a principal consideração aqui.

Apenas uma realidade (*chos nyid*) pode ser conhecida, e essa é a dimensão zero conhecida tecnicamente como 'dharmakaya', que é não-dual e, portanto, inefável. Que metáfora evoca a percepção direta da dimensão zero? Vaziez? Imediatamente a realidade é conceituada, porém, no primeiro momento de apercepção, uma dualidade primária é concebida. No Dzogchen isso é definido como consciência do agora em um pólo e espacialidade no outro, onde a espacialidade é a base de toda forma. Esses princípios polares são representados pelos símbolos antropomórficos de buda, Samantabhadra e Samantabhadri em união indissolúvel. Em semelhante momento de apercepção, a singularidade inefável e original é concebida como uma trindade, trikaya, três dimensões existenciais ou três formas sublimes (*kayas*). Essas três são dharmakaya, a semente de luz não-dual, sem forma e holística, e sambhogakaya e nirmanakaya que são dimensões da forma, a dimensão da forma interna manifestando-se espontaneamente como uma visão interna das cinco cores primárias e a dimensão da forma externa manifestando-se em uma visão dos vários reinos de existência em um ambiente sensorialmente cognoscível. Essas

três dimensões são ditas serem “nem unidas nem separadas”, o que implica um absoluto não-dual.

As três dimensões do trikaya também podem ser concebidas como três níveis de uma exibição em suave evolução, da dimensão zero, passando por uma dimensão interna sutil, até o nível unitário das aparências externas e internas. Esses níveis e todos os níveis intermediários são, portanto, congruentes, todos contendo o fruto do que aconteceu antes e o potencial do que vem depois. Por esta razão, um símbolo representando a dimensão externa pode iluminar a dimensão interna e todos os estágios de manifestação intermediários. Da mesma forma, uma vez que o exterior também contém a dimensão zero secreta, cada símbolo contém a totalidade. Tal compreensão é baseada em uma compreensão existencial da verdade da não-dualidade como a única e real condição natural do ser.

As três dimensões do ser não têm absolutamente nenhuma existência substancial ou status ôntico válido. Os nomes das três dimensões referem-se a três perspectivas diferentes sobre a consciência não-dual; idêntica, vazia e sem forma em essência, a diferenciação intelectual — conceitual — do campo unitário da experiência cria uma ilusão de qualidades mentais, energéticas e físicas separadas. Enquanto “sente” a realidade das três dimensões, em uma frase frequentemente repetida, elas são conhecidas como “nem unidas nem separadas”. Esta frase descreve a não separação e não identificação dos três aspectos do ser (as três dimensões), bem como a não separação e não identificação dos seres sencientes e buda.

Esses três aspectos separados, mas idênticos da experiência da realidade (dharmakaya, sambhogakaya e nirmanakaya), são talvez melhor representados como sílabas simbólicas – OM branco, AH vermelho e HUNG azul, mas para o devoto leigo comum e especialmente para o adepto do mahayoga eles são representados por três formas antropomórficas simbólicas, geralmente Amitabha, Avalokiteshvara e Sakyamuni. A identidade essencial

desses três é reafirmada simbolicamente na congruência de suas proporções gráficas (*tikste*). Essas três formas sublimes, como as cinco formas sublimes de consciência presente consideradas abaixo, e de fato toda a mandala de quarenta e duas das deidades pacíficas descritas em termos da realidade de Vajradhara ou Vairochana, devem ser entendidas como símbolos da luz que as reveste como sua própria natureza imaculada. Por isso *kaya* foi traduzido aqui como ‘forma sublime’, termo que pretende evocar uma luminosidade imanente. As três formas sublimes são ao mesmo tempo as três dimensões do ser e as três imagens sublimes que as simbolizam. Para ampliar o significado da palavra “congruência” para incluir a semelhança de atributos metafísicos, as quarenta e duas deidades pacíficas de Buda da mandala Vairochana são congruentes. Além disso, cada uma das formas búdicas que compõem a mandala inclui todas as outras.

A Visão da Pura Presença

Na realidade da pura presença, tudo é luz. Na essência não-dual inefável de toda experiência como pura presença, tudo é luz. No primeiro momento de apercepção, a experiência de totalidade da luz é chamada de ‘o fundamento primordial’, ‘a dimensão zero’, ‘a essência do dharmakaya’, ‘visão abrangente’ e ‘consciência presente do agora’, e que é simbolizado como Samantabhadra ou Vajradhara. Em um segundo momento de apercepção, essa supremacia é chamada de união de espacialidade e consciência, forma sublime e consciência, que é simbolizada por Samantabhadra *yab-yum*, Samantabhadra em união com sua consorte Samantabhadri (formas de buda azul nu masculino e feminino). Em um terceiro momento, é referido como as duas dimensões (dharmakaya e rupakaya), ou ‘trikaya’ de três dimensões (dharmakaya, sambhogakaya e nirmanakaya) simbolizadas como Amitabha, Avalokiteshvara e Padmasambhava. Em um momento posterior, as quarenta e duas

qualidades de sambhogakaya surgem, e elas são simbolizadas como as quarenta e duas deidades pacíficas.

As quarenta e duas deidades são reificações conceituais e visuais de aspectos da experiência de totalidade da pura presença. Toda experiência de totalidade é a mesma e em sua inteireza, é chamada de "forma sublime" aqui. Na visão das quarenta e duas, esses elementos são formas radiantes de sambhogakaya do momento atemporal nas dimensões dharmakaya, sambhogakaya ou nirmanakaya. Tais esferas de esplendor são simbolizadas por formas búdicas, as imagens descritas na mandala Vairochana. Na mente tibetana culturalmente condicionada não existe distinção entre a imagem antropomórfica e o momento atemporal de pura presença que surge sincronicamente. Aqui, no *Tiklay Kunsel*, 'imagem sublime' e 'forma sublime' são denominadas por uma frase única.

Portanto, a mandala de Mahavairochana abrangendo o principal e seu séquito, quarenta e duas deidades búdicas[8] ao todo descritas neste tantra, não devem ser visualizadas, cultivadas e 'praticadas' através da recitação do mantra, que é a forma eufônica de Vairochana. Não é matéria-prima para a prática do mahayoga. Em vez disso, a mandala é uma representação simbólica em termos antropomórficos da não-dualidade do Dzogchen manifestando-se em quarenta e dois aspectos ou "qualidades" diferentes. No entanto, as qualidades dessas quarenta e duas deidades búdicas representam, todas elas sem exceção, a natureza não-dual inefável do ser, a pureza vazia da pura presença que é a natureza de toda experiência. Todos esses quarenta e dois símbolos invocam a visão espontânea e abrangente da base primordial, que é o campo unitário da espacialidade autoconsciente. Suas qualidades iluminadas, suas características simbólicas específicas que são indicadas por seus nomes e a dimensão a que pertencem, são secundárias ao que o significado de sua congruência indica – ou seja, a natureza unitária e autoconsciente da exibição.

A aplicação de símbolos antropomórficos em várias formas búdicas em um elaborado padrão de mandala tridimensional, no entanto, confirma irrefutavelmente a categoria deste tantra como Vajrayana não-dual (*gsang sngags*). Como, então, devemos perceber a mandala no quadro do Dzogchen Raiz divorciado das raízes budistas? A resposta é tão simples quanto a visão do Dzogchen. De acordo com esse olhar rigorosamente intransigente, identificamos nossa natureza não-dual como a raiz e fonte de toda experiência, de todos os fenômenos samsáricos e nirvânicos, e desfrutamos dessa visão da realidade como existencial. A mandala como um campo de aparências internas, um fenômeno sambhogakaya, é um símbolo tridimensional complexo de luz e forma coloridas representando cada momento atemporal de consciência.

Então, permitindo a primazia do intelecto por um momento ou dois, podemos nomear as partes dessa visão. Primeiro visualizamos Samantabhadra como o vazio cognitivo e Samantabhadri como o espaçoso mudra do aqui e agora. Em seguida, empregando as categorias metapsicológicas do budismo clássico, nomeamos os cinco componentes cognitivos da consciência presente e os representamos como os cinco budas sambhogakaya de forma sublime em um padrão de mandala. No centro está a totalidade da forma de luz representada como Vairochana, de cor branca, a essência do medo; a leste está a estabilidade vajra final da consciência representada por Akshobhya, azul, a essência da raiva rejeitadora; ao sul está a igualdade de cada momento de consciência representada por Ratnasambhava, amarelo, a essência do orgulho divino; a oeste está o aspecto “discriminador” ou “diferenciador” da consciência representado por Amitabha, vermelho, a essência do desejo; e ao norte está a qualidade da consciência cumpridora, imanente e realizadora, representada por Amoghasiddhi, verde, a essência da inveja.

Ainda nos identificando com a consciência presente e olhando figurativamente de dentro para fora, o que estamos olhando é a corporeidade e seu ambiente e, para rotular as categorias de seus componentes, utilizamos as qualidades dos cinco grandes elementos que são representados pelas consortes-*yum* - os mudras - das cinco formas sublimes de buda. Assim, o espaço que fornece extensão para acomodação de si mesmo e do ambiente é representado pela consorte azul de Vairochana, Dhatishvari, que, como todas as cinco consortes, está inextricavelmente e inseparavelmente unida ao seu consorte. A aparente solidez dos elementos de toda a nossa experiência é a 'solidez' da terra, proporcionando coesão, representada pelo buda azul Lochana em união com Akshobhya. O calor ou temperatura da experiência fenomenal é o calor do fogo que fornece vitalidade, representado pela consorte vermelha de Amitabha, Pandaravasini. A fluidez da experiência é proporcionada pela umidade da água, representada pela consorte do verde Amoghasiddhi chamada Samayatara. A mobilidade da experiência fenomenal é fornecida pela natureza cinética e sempre em movimento do ar e o poder do vento representado pela consorte amarela de Ratnasambhava, Mamaki. A consorte de Vairochana, Dhatishvari, o elemento espaço, é omitida nesta mandala no Capítulo 28, talvez porque ela represente sua vaziez!

Antes de deixar esta seção dedicada à simbologia visualizada no Dzogchen, deve-se notar que na elucidação textural definitiva da realidade que é o *Tiklay Kunsel*, a escolha das palavras é de suma importância. Além das revelações que evocam a visão da realidade não-dual, Vajradhara define racionalmente seus termos (por exemplo, no capítulo 96), e fornece sinônimos e vocabulário relacionado (por exemplo, nos capítulos 7, 9, 12 e 27), e os explica por metáfora e símile (por exemplo, nos Capítulos 13 e 90). Se metáforas e símiles empregam símbolos verbais para justapor ideias distintas, pelo próprio paradoxo que elas induzem, a natureza da mente tende a brilhar, como em um koan zen. Tal

resolução da dualidade pode às vezes implicar que a especificidade cultural, ou tântrica, foi superada e um conhecimento técnico da não-meditação foi adquirido.

A Abordagem Não-Gradual

A partir da evidência de *Tizkay Kunsel*, é inevitável a conclusão de que o Dzogchen pertence ao Budismo Vajrayana. Todo o tantra é escrito empregando um vocabulário budista e pressupõe que o leitor tenha embasamento em conceitos budistas e sua metapsicologia. Não resta dúvida de que essa visão não-dual foi produzida em uma cultura budista, e surge a suspeita de que uma educação nessa cultura é uma base necessária para o Dzogchen. No entanto, no que diz respeito às oito abordagens budistas inferiores, essa suspeita é imediatamente dissipada pela afirmação de que os oito caminhos graduados são tratados em termos de visão, meditação, ação e fruição apenas para afirmar sua redundância. Uma vez que todas as visões do caminho graduado retêm pontos de referência concretos devido à interpretação tendenciosa das duas verdades - relativa e absoluta - no Capítulo 36, o tantra diz que [tais] visões não facilitam o reconhecimento da consciência auto-surgida e, portanto, são visões equivocadas e perversas. Corrompendo a realidade e desviando-se dela, esses pontos de vista são o pensamento desejoso de mentes desejosas. Assim, fica claro que seu valor é estritamente limitado, que o caminho graduado não é apenas provisório, mas na visão intransigente do Dzogchen é fundamentalmente falho, devido ao obstáculo insuperável da orientação para o objetivo. Pode-se inferir, ademais, que o caminho graduado pertence ao plano da cultura socialmente engajada, que por sua natureza glutinosa constitui parte do problema e não da solução, e que no quadro Dzogchen Raiz o benefício para si mesmo de cultivar os aspectos relativísticos da vida — econômicos, políticos, sociais, acadêmicos, familiares, artísticos ou hedonistas — é inútil.

Parece, então, que o Dzogchen surge da lama do lago de Vajrayana como um lótus puro de iluminação milagrosamente gerado e, como tal, é possivelmente separável do budismo Vajrayana. A lama do lago budista, por extensão, pode ser análoga à lama de todas as religiões – hindu, cristã, taoísta, muçulmana, xamânica e judaica.

O *Tiklay Kunsel*, um tantra explicativo do budismo Vajrayana, no entanto, pode ser entendido como um arquivo de informações didáticas relacionadas à abordagem budista mais elevada. Esta abordagem é o Dzogchen atiyoga de Nyingma quando vista objetivamente – de fora – mas de uma perspectiva interna, atiyoga consiste na prática subjetiva como não-visão e não-meditação, e não pode ser chamada de "abordagem". Pelo contrário, é uma indicação definitiva de buda. Que propósito, então, têm os capítulos de parágrafos concisos que definem os oito caminhos de Nyingma graduados sob títulos de visão, meditação, conduta e fruição, por exemplo? O próprio texto fornece a resposta: Eles constituem um ensinamento provisório que é o meio para sua própria transcendência e pode ser considerado, portanto, como um cavalo de Tróia para o Dzogchen definitivo.

Na visão Dzogchen, a distinção entre significado provisório e definitivo é de importância crucial; o preceito definitivo aponta diretamente para a natureza da mente, facilitando a confirmação experiencial dela. Os preceitos provisórios, ao contrário, proporcionam uma causa de mudança nas condições ambientais, mudança que pode ou não ser considerada um avanço desejável em relação à postura anterior. Considere a distinção entre visão provisória e definitiva, onde, por exemplo, na abordagem do bodhisattva cada um dos dez estágios para budeidade é ensinado como superior ao estágio antecedente, enquanto na visão Dzogchen cada estágio é uma expressão definitiva da natureza da mente e como tal, é idêntico tanto ao que veio antes quanto ao que vem depois, cada um transcendendo imediatamente a si mesmo. Além disso, os preceitos provisórios das abordagens inferiores

são causais, projetados para alcançar um efeito antídoto, uma condição de reequilíbrio, que permite que maior luz brilhe ou altere a personalidade para uma condição socialmente mais favorável. A motivação é, portanto, altruísta e projetada para mudar o mundo para melhor. Ao contrário, o Dzogchen, com a não-ação como seu atributo característico, está ultimamente aceitando, fornecendo a visão não-dual definitiva. A distinção entre significado e expressão provisórios e definitivos define a diferença entre as oito abordagens e o Dzogchen atiyoga. Assim Vajradhara declara no Capítulo 36, 'Eu e minha emanação relacionaremos as visões das oito abordagens graduais juntamente com uma visão crítica geral que revela a distinção entre a visão provisória e definitiva.'

Se tal distinção parece ser uma desculpa pobre para incluir a análise das oito abordagens graduais no tantra, Vajradhara passa a introduzir a compaixão como seu motivo, embora compaixão relativa, compaixão com um objeto. O objeto de compaixão neste caso são todos os outros seres sencientes, e sua motivação é qualificada pelo codicilo "com intuito oculto" – o intuito oculto que é a não-visão e a não-meditação do Dzogchen. O intuito oculto é realizado por meio do panorama crítico revelando a identidade do provisório e definitivo, relativo e absoluto. Na superfície, "por compaixão" implica a permissão da prática orientada a objetivos para aliviar a dor do samsara e melhorar os efeitos cármicos inexoráveis. No contexto do Dzogchen Raiz, embora isso possa parecer minar o princípio da não-ação e o ponto de partida como o objetivo, no aqui e agora mesmo a atividade orientada para o objetivo no caminho graduado é suscetível à realização da natureza da mente em um momento sincrônico. Nesse momento de reconhecimento, a atividade compassiva com um objeto torna-se a derradeira compaixão sem objetivo do Dzogchen. Nesse momento, o alívio da dor daqueles que são incapazes de reconhecer a natureza da mente nesta vida torna-se a resposta espontânea à necessidade universal. Por esta

razão, os oito caminhos da prática (*sadhana*) também estão incluídos na mandala Dzogchen.

Da mesma forma, "por compaixão" os caminhos graduados são ensinados, por exemplo, àqueles que tratam o tantra como um método de atingir estados místicos de união através da consumação sexual. Para eles, Vajradhara permite a prática de unir os opostos de gênero em anuyoga, mas aqui, ainda à luz de Maha Ati, na medida em que nos inclinamos para a entrega ao impulso sexual e através dele saciamos a necessidade de unidade, perda do ego e gozo para alcançar esse objetivo, admitimos a necessidade de mudança por meio da prática espiritual e permitimos a ação deliberada. No entanto, com uma abordagem aberta à sexualidade e ao prazer sensual, a vasta espacialidade do Dzogchen pode ser experimentada sincronicamente.

Para aqueles fascinados e satisfeitos com a visualização dos arquétipos búdicos, a recitação de seus mantras e a adoração ritualística liturgicamente orquestrada, Vajradhara permite a prática do mahayoga. Os samadhis e transes que são induzidos por eles podem fornecer uma ilusão de nirvana, mas é apenas um reflexo temporal, uma fuga momentânea e aliviadora para um mundo quimérico do que poderia ser, ignorando o que já é. Mas o meditador devoto, perdido em seu mundo de feitiços e fantasias, também está incluído na mandala do Dzogchen Raiz desprovida de quaisquer parâmetros.

Para aqueles que acreditam que disciplina física, pureza e ordem são essenciais para a iluminação, Vajradhara permite a prática tântrica externa. Aqui as artes e ciências esotéricas da Nova Era – com alguma justificativa – encontram seu lar. Mas, independentemente do grau de rigor, intensidade e inteligência aplicados, ou mesmo da quantidade de intuição em um quadro relaxado e espaçado, embora essa disciplina envolva apenas o mundo relativo da personalidade e do estilo de vida, Dzogchen é acessado em um sentido de leveza e ornamentação.

Para aqueles que acham que a reclusão anti-social facilita a realização da vaziez beatífica do ser, Vajradhara permite que eremitas rabugentos - que têm apenas compreensão parcial - entrem na mandala. Autorrealização surgindo espontaneamente em um gueto urbano ou em um retiro na floresta é uma conquista maravilhosa e surpreendente. E embora co-emergente com esse senso de êxito possa ter uma personalidade ranzinza, Dzogchen e a natureza da mente estão presentes com o senso de dança e diversão.

Para aqueles que acreditam que a renúncia e o encarceramento em um mosteiro ou centro de retiro é um estilo de vida que produz condições favoráveis à realização da natureza da mente, e que o cultivo da virtude social e a rejeição do comportamento social negativo é o primeiro passo na escada que atinge o estado chamado 'budeidade', Vajradhara é aberto e acomoda tudo.

Em resumo, todo estilo de vida, prática meditativa ou visão é "abominada" pelo dharmakaya e imediatamente eliminada em um reconhecimento inato da natureza não-dual de toda experiência dualista, conforme elucidado no Capítulo 3. Aqui, a "aversão" implícita no dharmakaya implica uma dissolução imediata de qualquer percepção dualista encontrada. Na medida em que o dharmakaya é inato, na realidade, nenhuma objetivação de prazer ou dor, nenhum pensamento ou emoção pode sobreviver à sua aversão.

O Bardo

"Bardo" é o nome do espaço-tempo intermediário da experiência sentida quando o ilusório espaço-tempo quadridimensional ('o bardo natural') começa a dar lugar ao reconhecimento da natureza não-dual da mente ('bardo da morte'), quando encontra sua resolução em sua natureza não-dual ('bardo da realidade') e quando reverte à dualidade samsárica ('bardo do devir').

Assim, em uma divisão quádrupla do bardo, primeiramente temos existência no samsara com experiência de espaço-tempo convencional, onde reside a possibilidade de um corpo arco-íris, que é chamado de “vida” (‘o bardo natural’); em segundo lugar, o término da força vital dentro do corpo que é o fim inevitável da vida, que é chamado de “morte” (‘o bardo de morrer’); em terceiro lugar, o reconhecimento da não-dualidade e da natureza da mente após a morte, que é chamado de “o bardo da realidade”; em quarto lugar, a experiência de esperar no limbo precedendo o retorno à roda samsárica da vida, o retorno que é chamado de “renascimento” (‘o bardo do devir ou da possibilidade’).

Toda essa experiência do bardo surge da base primordial e se dissolve nela. A análise causal desses estados inevitavelmente obscurecerá sua realidade não-causal e resultará em uma percepção deles como um fluxo sequencial; mas existencialmente eles são separados e distintos e é nessa perspectiva que assumem grande importância no Dzogchen. Da mesma forma, qualquer relação causal aparentemente imposta intelectualmente entre elementos de cada bardo obscurece a possibilidade desses diferentes elementos fornecerem indicações simbólicas de experiência visionária e integral. Com ou sem conexão causal entre eles, as descrições dos quatro bardos podem fornecer um mapa vago para a exploração da experiência enteogênica.[9]

Os próprios bardos são tratados apenas superficialmente, no Capítulo 84; mas nos capítulos seguintes alguns aspectos da experiência do bardo são examinados minuciosamente. Primeiro, no Capítulo 85, explora-se a diferença entre a mente relativa — o que chamamos aqui de intelecto — e a consciência presente; o conhecimento experiencial dessa distinção é crucial porque enquanto a confiança no intelecto dominar e superar o conhecimento intuitivo da natureza da mente, o bardo da realidade permanecerá um pandemônio e uma cacofonia infernais e não haverá liberação.

A liberação é o tópico sob o qual a experiência do bardo é tratada nos sucessivos capítulos 87 a 89, descrevendo os vários tipos de liberação experimentados por indivíduos de capacidade variável. Deve ser lembrado que a confiança na liberação é o terceiro preceito incisivo de Garab Dorje, baseado no primeiro – o reconhecimento da natureza da mente – onde a confiança implica a certeza de que a liberação ocorre de forma espontânea, natural e sem esforço; aqui ela ocorre por si mesma, qualquer que seja a capacidade do indivíduo. É como se as várias descrições de liberação estivessem todas descrevendo o mesmo evento, exceto em diferentes graus de sofisticação e discernimento. No entanto, o difícil capítulo sobre As Quatro Alternativas, Capítulo 94 (difícil apenas para aqueles sem conhecimento da lógica budista), refuta a possibilidade de liberação ou não-liberação e assim por diante.

O Texto e a Tradução

O título tibetano de *O Círculo da Iluminação Total* é *Thig le kun gsal chen po'i rgyud* (pronuncia-se *Tiklay Kunsel chempi gyue*). O título em sânscrito é *Tilaka sarva kāla mahātantra nāma*. É um tantra explicativo do Dzogchen da classe atiyoga pertencente à Série de Preceitos Secretos. O título é capaz de várias traduções. A tradução literal, *O Círculo da Iluminação Total*, pode referir-se ao próprio texto, que de acordo com a descrição de seu próprio propósito elucida todos os tantras, ou pode referir-se à realidade existencial auto-iluminada indicada por seu título, uma noção mais apropriadamente contida na frase *Tudo é Luz.*

Dzogchen e Vajrayana

Para abordar o tema das origens do Dzogchen e a fonte dos tantras Dzogchen, poderíamos introduzir o que poderia ser considerado a principal diferença entre as grandes religiões da Ásia e as religiões do Povo do Livro – os monoteístas zelosos. A

distinção relevante neste contexto é o reconhecimento e conceituação da realidade (ou Deus) como não-dual no primeiro e sua dualização e, às vezes, anatematização no segundo. No mundo cristão ocidental, apesar da perseguição e genocídio, o gnosticismo (não-dualismo) constantemente levanta a cabeça, enquanto na ortodoxia oriental sempre teve uma aceitação disfarçada. Na medida em que as grandes religiões da Ásia e os povos da Europa entenderam a experiência não-dual como a última posição existencial, e que todos os seres humanos são dotados da luz da mente, podemos chegar à conclusão de que a experiência não-dual é o fundamento do ser e a fonte de toda religião. "Não-dualidade" deve ser entendida em termos da experiência unitária dos aspectos subjetivos e objetivos da percepção que se transforma na realidade definitiva ou consciência não-dual do aqui e agora. Assim, começamos com as proposições de que existe uma consciência da não-dualidade em todas as culturas e que algumas pessoas em todos os lugares reconhecem plenamente a natureza da mente em cada percepção e essas pessoas são chamadas de místicos ou iogues e ioguines.

Para levar essas suposições a uma discussão sobre a origem do não-dualismo tibetano em uma estrutura cronológica e histórica, o Dzogchen pode ter sua gênese fora do budismo - embora nenhuma evidência substancial de sua existência em outro lugar além do Tibete tenha sido descoberta. Tornou-se assimilado ao budismo tibetano apenas no período do Império, porque era útil, útil para os budistas que reconheceram a natureza da mente, que tiveram a epifania da realidade não-dual e cujas vidas foram transformadas pela experiência iniciática. Depois disso, tornou-se "carregado" pelo Vajrayana ou Budismo Tântrico.

O desenvolvimento posterior crucial foi o reconhecimento do Dzogchen no ápice da realização budista. Dzogchen, 'a grande perfeição', não era mais uma condição mística surgida espontânea ou sincronicamente no coração/mente de pessoas suscetíveis, mas sim a recompensa no final de um longo e extenuante caminho de

atividade espiritual em um contexto mundano. Em outras palavras, se sacerdotes ou monges ambiciosos estivessem suficientemente motivados em um nível relativo em atividades virtuosas e numa meditação particularmente mecanicista, eles atingiriam um estado não-dual, que foi chamado de Dzogchen. Dzogchen então se tornou a cenoura acenada pelo sacerdócio mundano diante dos narizes de seus seguidores e particularmente de seus ambiciosos sucessores. O bastão, é claro, era a ameaça de renascimento e seu sofrimento inerente na roda da vida.

Esta breve visão geral do desenvolvimento do Dzogchen ignora as questões que exercitaram o intelecto dos estudiosos sobre suas origens. Que papel o bön pré-budista de Zhangzhung desempenhou no estabelecimento da tradição não-dual? Orgyen (Uddiyana), o local de nascimento de Garab Dorje e Padmasambhava, desenvolveu um reconhecimento religioso formal da realidade não-dual? O bön já possuía uma forma de Dzogchen quando Bairotsana retornou ao Tibete Central com os Tantras Nyingma? Ou o bön xamânico simplesmente se apropriou do lote inteiro do Dzogchen dos budistas? Na ausência de material, as respostas a essas perguntas devem ser mera conjectura.

Os Tantras Nyingma

A tradição Nyingma em relação à fonte de seus tantras originais começa com o adiguru Garab Dorje, que se diz ter reunido oitenta e quatro mil versos das escrituras Dzogchen em sua terra natal Orgyen algumas décadas após o parinirvana do Buda Sakyamuni. Garab Dorje os ensinou a seu discípulo Manjushrimitra que os dividiu em três seções de mahayoga, anuyoga e atiyoga. Manjushrimitra os ensinou a Shri Singha, que os ensinou a Bairotsana, o monge que havia sido enviado do Tibete para a Índia pelo rei Trisong Detsen, e que agora os levou de volta ao Tibete. Estamos bastante certos de que Bairotsana traduziu muitos

dos textos da Série da Mente durante o reinado de Trisong Detsen e que o sábio indiano Vimalamitra de Bengala traduziu o restante da Série da Mente alguns anos depois. As origens da Série do Espaço e Preceitos Secretos são menos claras, embora em muitos colofões - no *Tikay Kunsel*, por exemplo - Bairotsana seja dado como tradutor. O instituto de tradução que eventualmente investiu o mosteiro Samye contratou panditas indianos para trabalhar com tradutores tibetanos para traduzir o grande corpus de textos budistas que incluíam muitos textos Dzogchen.

Assim, a antiga tradição Nyingma diz que os tantras se originaram na esfera literária índica e foram traduzidos de fontes índicas. A suposição é que o *Nyingma Gyuebum*, o compêndio dos antigos tantras, maha, anu e ati, foi concluído no final do período do império. Após o início do segundo período de propagação do dharma no Tibete, com o renascimento da escola Nyingma e o início do que poderia ser chamado de historiografia tibetana, lenda e mito tornaram-se história. Sabemos que os catálogos dos antigos tantras foram feitos no século 12 pela escola de Nyangrel Nyima Wozer e pela família Zur no Tibete Central. No século 14 Ratnalingpa fez a primeira coleção abrangente, que foi editada e melhorada por Jigme Lingpa no século 18. Em 1982, a Biblioteca Nacional do Governo Real do Butão publicou uma edição fotográfica da coleção mantida pelo mosteiro de Tsamdrak e é esse compêndio chamado *Nyingma Gyuebum* que é a principal fonte manuscrita desta tradução.

Mas, em geral, a origem temporal dos Tantras Nyingma, em distinção à sua fonte existencial, é tão obscura quanto a história tibetana. A escola do Chapéu Amarelo Tibetano colocou dúvidas sobre sua autenticidade, afirmando que eles não tinham antecedentes indianos e sânscritos. A erudição ocidental contemporânea ainda é ambígua. Talvez existissem fontes sânscritas, mas não temos conhecimento desses textos originais e provavelmente as “traduções” tibetanas eram recensões de transmissão oral. Certamente os tantras da Série da Mente

traduzidos por Bairotsana e Vimalamitra existiam no Período do Império do século 8, o suposto período inicial da propagação do Dzogchen no Tibete. Mas na ausência de provas concretas, os estudos ocidentais derrubaram a visão tradicional de que os tantras se originaram com um Garab Dorje histórico a ser transmitido e organizado por seu discípulo Manjushrimitra. A noção de uma única fonte em Buda Sakyamuni ou Rikzin Garab Dorje com uma única linhagem com um sotaque didático sobre a experiência mística não-dual é rejeitada como mito apócrifo.

Uma visão acadêmica revisionista ocidental é que os tantras da Série da Mente foram escritos no século 8 por mestres tibetanos e constituem o Dzogchen primitivo e puro. A Série do Espaço, e a Série de Preceitos Secretos, é dito terem sido escritos por lamas entre os séculos 11 e 14 sob a influência do etos dos novos tantras que emanam do Nepal e Bengala, particularmente os *tantras das ioguines* e o *Kalachakra Tantra*. Os tantras Dzogchen posteriores, sugere terem perdido o toque raiz da visão da Série da Mente. Incorporando muitas práticas de meditação diferentes, tais tantras produzem a sensação de um caminho graduado, ou melhor, um caminho onde a graduação e o imediatismo se unem.

Para ser mais específico, essa visão acadêmica despreza a sabedoria geralmente aceita de que os tantras foram transmitidos oralmente por centenas de anos até que, em um momento de ameaça ou degradação, foram escritos. Isso implica que o Dzogchen não tinha antecedentes índicos, que o Dzogchen é uma inovação tibetana. Além disso, essa visão sugere que as linhagens Nyzngizk de atiyoga se desenvolveram a partir e com os tantras do Espaço e Preceito Secreto, que Longchenpa os organizou no Vimala Nyingttk e no Khandro Nyingttk, e que o Longchen Nyingtik de Jigme Lingpa é o fruto final desse desenvolvimento. Essa visão está de acordo com a tendência evidente do pós-Grande Quinto Dzogchen, como evidenciado no Longchen Nyingtik, de introduzir 'preliminares' no sadhana de atiyoga e incluir uma variedade de meditações como as descritas no

Capítulo 42. É difícil evitar a implicação altamente significativa de que, como parte desse desenvolvimento, as práticas *togal* foram adicionadas ao Dzogchen básico que é *trekcho*, ou, alternativamente, que *togal* foi separado de *trekcho*, fornecendo dois estágios integrais, *trekcho* para o iogue quieto e contemplativo, e *togal* para o adepto mais enérgico.

Além disso, pode ter sido durante o segundo período de propagação que o mahayoga e o anuyoga (as fases criativas e de realização do Vajrayana) foram classificados como Dzogchen. Essas inovações definiram um caminho graduado, e se o imperativo do sadhana de Dzogchen é que toda prática espiritual deve ser reconhecida em sua essência não-dual, o Dzogchen encontrou um nicho no Vajrayana comum orientado a objetivos. Nesta forma, foi incorporado às academias monásticas Nyingma durante a teocracia do Chapéu Amarelo que, nos três séculos que antecederam a invasão chinesa de 1959, impôs seu etos cultural ao Tibete.

Essa visão do desenvolvimento do Dzogchen é sedutora para aqueles iogues que voltariam à forma mais antiga de Dzogchen, aos tantras da Série da Mente, para informar sua visão e meditação. Mas a evidência para apoiar essa teoria é tão tênue que toda a tese deve ser relegada ao desejo de realização. Os poucos textos que foram datados de antes do século 11 – e isso inclui o estoque de Dun Huang – certamente são insuficientes para basear qualquer generalização sobre o desenvolvimento do Dzogchen. Ao falar de Dun Huang, deve-se lembrar que era um posto militar da cultura budista tibetana a milhares de quilômetros dos vales centrais onde Bairotsana e Vimalamitra haviam ensinado, dificilmente representativo de toda a cultura. Além disso, tais visões acadêmicas que se baseiam na evidência de textos existentes ignoram as crenças tradicionais que incorporam propósitos didáticos e soteriológicos mais elevados – existe algum propósito didático na academia ocidental além da contenção acadêmica? Além disso, é evidente que as fontes texturais e os

comentários acadêmicos são de importância secundária para traçar a história de um existencialismo místico universal, traçado na “filosofia perene”. À luz da historiografia tibetana altamente não confiável, a ausência de material, a existência de crenças conflitantes nas várias tradições e até mesmo diferentes abordagens dentro da escola Nyingma, qualquer discussão sobre a história do Dzogchen no Tibete mesmo após o século 11 é fantasiosa a tênue.

Classificação do Texto

Existem várias versões do Nyingma Gyuebum, o cânone das obras originais da Escola Nyingma. A versão editada por Dilgo Khyentse Rinpoche em 1975, chamada de versão Tinkye (*Ging skyes*), é dividida em três seções: atiyoga, anuyoga e mahayoga. A seção de atiyoga é dividida em três: Série da Mente (sems sde), Série do Espaço (*klong sde*) e Todo-Inclusivo (*phyi nang*). O *Tiklay Kunsel* é encontrado na última seção entre dezessete dos tantras mais elevados. Na versão Tsamdrak (*Mtshams brag*), o texto em que me baseei principalmente para esta tradução, o *Tiklay Kunsel* está localizado no décimo terceiro dos quatorze volumes da seção de atiyoga. O colofão do *Tiklay Kunsel* declara que é um tantra explicativo da Série de Preceitos Secretos do atiyoga.

As três principais formas de expressão literária no Vajrayana são tantra (*rgyud*), agama – instrução das escrituras (*lung*) e preceitos secretos upadesha (*man ngag*). Tantras são as revelações-raiz de Vajradhara ou Samantabhadra que apresentam categorias de ensino em forma de livro didático, listando e definindo. Tantras são como bancos de dados dos quais instruções gerais e preceitos específicos, e textos de meditação litúrgica (*sadhanas, sgrub thabs*), podem ser extraídos. O *Tiklay Kunsel* fornece um excelente exemplo de tal tantra. Os agamas (*lung*) transformam os tantras em tratados instrucionais lógicos

idealizados, um processo que pode ser visto claramente, por exemplo, na distinção entre os tantras de *A Espacialidade de Vajrasattva* (*Nam mkha' che*) e seu agama (*lung*) os Cinquentas e cinco versos (veja o Apêndice 3 de *Everything Is Light* – Tudo é Luz), o último sendo uma elucidação clara e prática do primeiro. Os upadeshas, como os tantras em forma de diálogo, são instruções personalizadas em slokas curtos e concisos e, como predominantemente apontam para a natureza da mente, são "preceitos secretos". Esses três – tantra, agama e upadesha – abrangem a seção de atiyoga do *Nyingma Gyuebum*.

Nenhum atributo auto-evidente distingue as três classificações de textos chamadas "as três séries". Vários comentaristas tradicionais impuseram diferentes interpretações tríplices sobre elas. Talvez Dudjom Rinpoche[10] expresse a visão dominante: "A Série da Mente ensina que toda experiência está livre da necessidade de melhoria porque é inseparável da própria mente. A Série do Espaço ensina que a realidade multifacetada não pode ser buscada e todos os antídotos são redundantes porque todas as formas já estão perfeitamente reunidas em Samantabhadri, a matriz da realidade. A Série do Preceito Secreto ensina que todos os atributos estão livres tanto da necessidade de melhoria quanto de qualquer aplicação de antídoto porque são perfeitos como são." Em outro momento, Dudjom Rinpoche primeiro conectou a Série da Mente à realização das aparências como Mente, em segundo lugar a Série do Espaço à realização da vaziez e, em terceiro lugar, o Preceito Secreto à experiência da natureza não-dual de aparências[11] e vaziez.

Outra diferenciação frequentemente imposta é entre tantras da visão na Série da Mente, tantras da instrução de meditação na Série do Espaço e tantras da instrução essencial sobre não-dualidade na Série de Preceitos Secretos. Ampliando essa classificação, Chogyel Namkhai Norbu relaciona as três séries aos três preceitos incisivos do adiguru Garab Dorje: Série da Mente ao 'reconhecimento da natureza da mente'; Série do Espaço para

‘familiarização com a natureza da mente’; e Série Preceitos Secretos para ‘confiança na liberação’.

Essa diferenciação, sem dúvida, tem significado didático, mas uma explicação mais simples e aceitável é que os três corpos de textos foram derivados de três linhagens associadas a três locais originais separados que aparecem em épocas diferentes, cada um com suas próprias características apropriadas. Essa suposição não entra em conflito com a afirmação de Dudjom Rinpoche de que a Série da Mente apela particularmente para aqueles apegados à mente, que a Série do Espaço apela para aqueles perdidos no espaço e a Série do Preceito Secreto apela para aqueles com aversão ao caminho graduado.

Deixando para trás essa difícil questão de classificação do tantra dentro do quadro das três séries, se fôssemos colocar o *Tiklay Kunsel* dentro do sistema do Novo Tantra paterno, materno e tantra não-dual, embora poucas evidências do tipo de conduta discutido nos *tantras da ioguine* podem ser encontrados, nenhuma interpretação literal dos preceitos tântricos, nenhum maithuna (ioga sexual) ou tanagana (literalmente ‘estuprar e matar’), nenhuma dependência em dakinis (exceto como evocado no Prólogo e no Capítulo 91), nenhum tantra mágico inferior, mas sim um tantra-paterno equilibrado com ênfase na definição verbal, lógica e prova, teria que ser colocado na classe não-dual. As deidades femininas da mandala, no entanto, são numeradas uma a menos que as masculinas. Mas isso é um sintoma subsidiário do tema não-dual que permeia de maneira abrangente e dominante. A não-dualidade é o modo e a não-dualidade é a chave.

Em apoio à hipótese de que os textos da Série de Preceitos Secretos foram influenciados pelo surgimento do Novo Tantra da Índia a partir do final do século 11, e para fornecer uma definição adicional de ‘preceito secreto’ (*man ngag*), observe a inclusão de ‘preceitos mântricos’ em alguns capítulos do *Tiklay Kunsel*, preceitos que certamente não têm lugar no Dzogchen Raiz. Além disso, o prólogo, com sua lista de dakinis iradas recém-saídas do

campo de cremação, indicaria influência tântrica de segunda propagação. A inclusão da mandala Vairochana é uma forte evidência da influência do mahayoga, embora o propósito de sua inclusão no *Tiklay Kunsel* pareça ser a expressão simbólica de uma visão indescritível, em vez de um incentivo às práticas de visualização e recitação do mahayoga. Da mesma forma, a ênfase nas iniciações indica a integração nascente deste Dzogchen posterior com o Vajrayana. A inclusão de capítulos no bardo é outra indicação de influência tardia e terma — nenhuma referência aos bardos aparece nos primeiros tantras da Série da Mente. Garab Dorje, Manjushrimitra, Shri Singha e Bairotsana são os nomes encontrados no início da história do Dzogchen tibetano que são mencionados aqui.

Em apoio à proposição de que o tantra pertence a um período tardio de composição, considere os elementos do *Longchen Nyingtik* que podem ser identificados de forma incipiente neste tantra. Nenhuma divisão evidente em fases *trekcho* e *togal* da práxis Dzogchen pode ser encontrada aqui, mas a definição de não-meditação espontânea no início do Capítulo 42 pode ser interpretada como preceito *trekcho* e no treinamento tríplice em meditação do Capítulo 42.3 os elementos de *togal* se mostram.[12] ‘Constrição dos canais de energia’ (embora nenhuma menção a qualquer postura tenha sido encontrada), ‘os três olhares’, ‘os três céus’, ‘lamparina da mente iluminada’, ‘a lamparina de água’, ‘*tsitta* precioso’, “pixels da espacialidade', todos fornecem material para as elaboradas meditações ritualizadas do Dzogchen dos últimos dias.

No entanto, a visão pura do Dzogchen “inicial” pode ser filtrada desse tantra para fornecer uma maravilhosa introdução intransigente à visão não-dual (veja *Everything Is Light: The Quintessence*[13]). Nenhuma distinção deve ser feita entre a fase *trekcho* (reconhecimento) e a fase *togal* (fruição).

As origens geográficas e culturais dos tantras podem parecer questões acadêmicas, mas se a fonte dos tantras *Nyingma*

Gyuebum for estabelecida, saberemos a origem do Dzogchen, e a discussão entre o budismo e o bön sobre sua gênese será então amplamente resolvida. Novamente, isso pode ser uma questão acadêmica. A fonte, a idade, a língua e a cultura somam-se a interessantes dados temporais periféricos. O que parece crucial é a integridade de toda a visão Dzogchen e, particularmente, a validade de sua visão, a eficácia de sua não-meditação e a consistência da conduta de seus adeptos. O Dzogchen transcende seu contexto cultural? Qual é a sua relevância atual? Sua visão não-dual é otimamente rigorosa, intransigente e impermeável à dualização intelectual? Sua visão é congruente com a experiência dos adeptos não-dualistas contemporâneos?

Em conclusão, quanto à classificação do *Tiklay Kunsel*, os atributos de nenhuma das três séries se encaixam de forma inequívoca. Na medida em que os tantras essenciais da Série da Mente tendem a ser rigorosos e intransigentes em sua visão, se um tantra que parece pertencer ostensivamente à Série da Mente se inclina para a Série de Preceito Secreto, ele deve estar dentro do alcance desta última. Além disso, o *Tiklay Kunsel* está repleto de slokas que unem o dualismo de forma e vaziez, e consciência e espacialidade, e nesse aspecto sua classificação como um texto de Preceito Secreto é validada.

Estrutura do Texto

Uma seção secreta dos primeiros cinquenta e sete capítulos é fornecida pelos nove samadhis de Vajradhara, todos os quais, no entanto, devem ser descobertos nos primeiros quarenta capítulos. Os nomes dos samadhis fornecem o tópico e a fonte da exposição de Vajradhara.

O primeiro é o samadhi da visão toda-inclusiva, que é a visão da totalidade da base primordial. No Capítulo 2, o apogeu místico do Dzogchen é descrito em termos de aparência zero e dimensão zero, onde a aparência zero é a base de toda visão, a essência do

dharmadhatu e a dimensão zero é a base primordial e a essência do dharmakaya, que em união, surgem da base primordial como visão não-dual.

O segundo samadhi, capítulos 3-5, é o samadhi da característica da base primordial, o samadhi da própria base, que está bem definido no capítulo 3. No capítulo 4, um samadhi secundário, o estado visionário de interpretação metafórica, evoca a base primordial por meio de vinte e sete metáforas. Ele então reverte para o samadhi da base primordial para fornecer uma definição extensa no Capítulo 5, em que Mahavajradhara o Sexto, 'presença intrínseca' (*rang rik*) é incluído junto com uma lista de palavras que são sinônimos virtuais, ou aspectos, da visão da base.

O terceiro samadhi, o samadhi da clara consciência presente do agora, e o Capítulo 6, definem a consciência presente e seus cinco aspectos, enquanto o Capítulo 7 fornece metáforas para ela.

O quarto samadhi e o Capítulo 8 apresentam a criatividade compassiva, a criatividade da pura presença, como os cinco atributos da consciência presente. No Capítulo 9, a definição de criatividade é mais elaborada: ela se manifesta como os grandes elementos, os agregados corpo-mente e todo o encantamento ilusório, e novamente no Capítulo 10 há uma definição e metáforas.

O quinto samadhi, o samadhi de ornamentação e exibição, é definido com metáforas nos capítulos 11-13.

O sexto samadhi é de percepção estruturada ou o samadhi da origem do samsara contido nos capítulos 14-21, incluindo a natureza da delusão e sua origem, samsara e kalpa, e a relação entre os grandes elementos e sedimentos, e os três kalpas.

O sétimo samadhi, capítulos 22-35, abrange a visão sublime do trikaya, começando com a manifestação da dimensão da forma dentro do que é desprovido de forma, incluindo a realidade da

conversão, os tronos, os círculos de mandala, sambhogakaya e tulku.

O oitavo samadhi, nos capítulos 37-56, explica a revelação inconcebível através da qual são descritas as oito abordagens. Os atributos comuns das oito abordagens (e da nona - atiyoga) são definidos em termos de conduta, meditação e visão, fruição e definição nessa ordem, mas sem a necessidade implícita de uma precedendo a seguinte. O conteúdo vital sobre a não-meditação e a visão Dzogchen são tratados nele. Conclui com capítulos sobre O Supremo e Supremacia e sobre Desvio e Obscurecimento.

O nono samadhi, começando no capítulo 57, o samadhi do segredo supremo, engloba o restante do texto. Se “o segredo supremo” é tomado como referência ao tantra, então após a petição de Vajrapani a Vajradhara, e as excelências, os capítulos 57-61 tratam das qualidades do tantra, agama (instrução discursiva baseada no tantra) e upadesha (preceito secreto).

Os capítulos 62-70 primeiro definem o tantra e depois tratam dos dez componentes necessários da prática tântrica, começando com um tratamento extensivo de empoderamento, continuando com o compromisso SAMAYA, as duas mandalas (Mandala no Capítulo 66 e Atividade Altruísta no Capítulo 67), oferenda e ioga, mantra e mudra, e abordagem e realização, todos definidos de acordo com a visão Dzogchen. Esses dez podem ser comparados com uma lista de dez de Longchenpa: visão, meditação, conduta, níveis espirituais, compromisso-SAMAYA, caminho, conduta ideal, realização sutil, consciência prístina e a meta.[14]

Os capítulos 74-82 consideram outras categorias de tantra reavaliadas do ponto de vista do Dzogchen: ‘estágios’, ‘caminhos’ e ‘perfeições’, e ‘cavidades’ e ‘aparências’.

Os capítulos 84-95 tratam do bardo (uma inclusão sem antecedentes na literatura budista indiana) e tópicos associados, enfocando os vários modos de liberação. O altamente

significativo e seminal Capítulo 86, que trata do “apontamento quádruplo” é inserido entre tópicos relacionados ao bardo sem qualquer conexão aparente com os capítulos anteriores ou seguintes. O Capítulo 90 lista perguntas e respostas relacionadas a liberação — uma estratégia didática incomum — enquanto os Capítulos 91-92 definem o nirvana, o fruto da liberação. O Capítulo 94 sobre as abordagens das “quatro alternativas” é liberado por meio da dialética lógica.

O capítulo 95 aborda o *nadashastra*, a ciência da relação entre som e significado convencional. Se esta relação, tal como apresentada, parece à primeira vista ter sido arbitrariamente concebida, pelo menos este capítulo estabelece a raiz de todo som como o som da vogal indizível A. O Capítulo 96 é um léxico útil de diversos termos técnicos usados no texto, enquanto o Capítulo 97 comenta sobre o próprio texto.

Os preceitos mântricos, chamados *man ngag*, upadesha, no texto, apresentam os capítulos que introduzem os samadhis, embora em alguns capítulos os mantras sejam colocados de forma imprevisível. Os próprios mantras são compostos em “sânscrito tibetano” muito pobre, um termo que implica ortografia não convencional, ausência de elisão e gramática. No entanto, ignorando as formas estranhas dos mantras, ao contrário dos mantras secretos clássicos compostos por uma sequência de sílabas sagradas, esses “preceitos essenciais” têm algum significado discursivo. Esses mantras são reunidos no Apêndice 4 de *Tudo é Luz*.

Qualquer sequência lógica de capítulos, ou grupos de capítulos, às vezes é difícil de discernir. Os capítulos que tratam de tópicos específicos nem sempre estão em sequência; a definição de tópicos que logicamente apareceriam antes da revelação do tópico às vezes segue sua exposição. Essas inconsistências e a ausência de estrutura formal podem implicar uma ausência de premeditação na composição do tantra, como se ele fosse uma agregação de notas tomadas durante as exposições orais!

Uma forma de capítulo particular aparece ao longo do texto, incluindo uma análise lógica budista convencional de um determinado tópico, fornecendo classificações de essência, definição semântica, categoria e metáfora. Os capítulos estruturados de acordo são indicados por ‘Definição’ no título do capítulo. Assim, por exemplo, nos primeiros onze capítulos, aqueles intitulados ‘A Base Primordial’ (Capítulos 3 e 5), ‘Consciência Presente’ (Capítulo 6), ‘Criatividade’ (Capítulo 10) e ‘Ornamentação e Exibição’ (Capítulo 11) estão estruturados dessa maneira. Outros capítulos são dedicados a palavras-chave e sinônimos (Capítulo 27 ‘Sambhogakaya: Palavras-chave’; Capítulo 32 ‘Trikaya: Palavras-chave’); metáforas (Capítulo 13 ‘Ornamentação e Exibição: Metáforas’); ou léxicos (Capítulo 96 ‘Esclarecendo Definições’).

A Forma do Texto

Este tantra é apresentado na forma de um diálogo entre Mahavajradhara e Vajrapani. Mahavajradhara, ou simplesmente Vajradhara, é muitas vezes chamado de O Sexto, o buda adicionado aos cinco budas sambhogakaya, a origem de todos eles. O Sexto é um adi-buda, um buda primordial, e embora sua iconografia seja mais elaborada, ele pode ser identificado com Samantabhadra, que às vezes está acima dele. O principal epíteto de Vajradhara é ‘Bhagavan’, que significa ‘Além da Vitória’, um epíteto do Buda Shakyamuni, pois certamente Vajradhara é identificado com o buda de nossa era. As primeiras palavras do primeiro capítulo deste tantra ecoam a frase sútrica que introduz textos que se acredita terem sido falados originalmente pelo Buda Shakyamuni: ‘Assim ouvimos’. Vajradhara também é repetidamente referido como ‘Mestre’, um epíteto comumente reservado para Sakyamuni, mas este ‘Mestre’ é uma mera personificação da pura presença, dharmakaya e trikaya, e como tal não pode ser especificado, substanciado ou concretizado.

Vajradhara responde às perguntas de Guhyapati (Sangdak), Mestre do Segredo da Não-dualidade. Mas Guhyapati também é referido por Vajradhara como Vajradhara e como Vajrapani. Em tibetano, Chakna Dorje (Vajra-Em-Mão [honorífica]), Lakna Dorje (Vajra-Na-Mão) e Dorje Dzin (Portador-Vajra) são todas traduções do nome sânscrito, Vajrapani, enquanto Dorje Chang (Portador-Vajra) refere-se apenas a Vajradhara. Os nomes alternativos de Guhyapati são aplicados aparentemente em forma aleatória ao longo do texto. Aliás, Guhyapati é também um nome de Ganesha, o guardião com cabeça de elefante dos portais dos mistérios na mitologia indiana. Vajradhara também se refere a Vajrapani como Vajrasattva; Vajradhara personifica dharmakaya enquanto Vajrasattva pertence a sambhogakaya ou nirmanakaya.

Vajrapani, um dos três bodhisattvas protetores do Budismo Mahayana, é um bodhisattva irado pertencente à família vajra. Vajrapani é também o epíteto de um lama que alcançou o status de sacerdote tântrico em nome e espírito. Mas Mestre do Segredo (Sangdak, Guhyapati) é seu epíteto mais comum e, como tal, é considerado o compilador das escrituras Nyingma e particularmente o compilador dos tantras do *Nyngua Gyuebum*. No capítulo 97 Vajrapani é identificado como Garab Dorje ou pelo menos está implícito que o último é uma emanação do primeiro. O nome de Garab Dorje é citado como um mestre da transcrição incorrupta do ensinamento oral, escrito com tinta de lápis-lazúli em textos originais. Além disso, no colofão do tantra, ele é exortado a transmitir o tantra a seus discípulos.

O diálogo, então, é entre personificações de pura presença e reflexo funcional, entre uma personificação de buda e sua emanação de bodhisattva, entre um buda plenamente perfeito e um discípulo que aspira ao esclarecimento dessa relação, entre o campo unitário da mente não-dual e um momento de sua auto-expressão, entre uma personificação de totalidade e uma emanação mágica dela.

A linguagem da instrução de Vajradhara pode ser caracterizada como instrução essencial na medida em que a palavra de buda pode ser dividida em frases únicas com um significado integral. Só por esta razão, o tantra pode ser classificado como "preceito secreto", mas, mais significativamente, esses preceitos requerem em grande parte uma visão não-dual para serem compreendidos e, portanto, são "auto-secretos". Além disso, os elementos do texto são redigidos em uma linguagem codificada (*sandhyabhasa*) que também pode ser chamada de "preceito secreto"; isso inclui principalmente a instrução sobre meditação no capítulo 42 e as narrativas nos capítulos 14 e 85.

O Tertön e os Tradutores

De acordo com a tradição linear, Garab Dorje, um nativo de Orgyen, foi o primeiro Dzogchen tulku, o adiguru das linhagens Dzogchen. Ele coletou oitenta e quatro mil versos Dzogchen e como detentor de três linhagens de transmissão os ensinou a seu discípulo Manjushrimitra. Uma tradição afirma que ele viveu logo após o buda Shakyamuni; de acordo com os cálculos acadêmicos ocidentais, ele viveu no século 7. Garab Dorje é mencionado no *Tiklay Kunsel* como receptáculo do tantra de Vajrapani e como um siddhamuni no reino humano. Se Garab Dorje recebeu o tantra de Vajrapani, ele deve ser considerado não apenas o adiguru da linhagem, mas também o primeiro descobridor de tesouros (*tertön*)! Em relação à disparidade entre a crença tradicional tibetana e a acadêmica ocidental no século de sua vida, esta concebe o tempo linear, enquanto na visão tradicional do Dzogchen o continuum linear é análogo à casca de uma fruta e o observador subjetivo ao néctar da fruta. A discrepância é inevitável. A visão tradicional contém alguma sabedoria para o iogue Dzogchen; a visão materialista fornece dados que permitem uma ilusão de controle.

Shri Singha (Pelgyi Senge) é um dos principais mestres lineares da linhagem indiana Dzogchen. Ele era um discípulo de Manjushrimitra e o guru de Bairotsana. Pouca biografia verificável existe sobre ele na tradição oral e linear, além de que ele ensinou Bairotsana e forneceu-lhe pelo menos alguns dos textos da Série de Preceitos Secretos. A lenda e o terma indicam que sua terra natal pode ter sido na Rota da Seda e que ele passou anos na China, particularmente em Wutai Shan, a casa montanhosa de Manjushri. Que ele viajou para Orgyen e para Bodh Gaya e viveu nesses lugares de peregrinação é inteiramente crível.

Bairotsana foi um dos primeiros cinco monges ordenados por Shantarakshita no Tibete. Ele aprendeu sânscrito, viajou para a Índia com Tsang Lekdrub, obteve tantras de Shri Singha, retornou ao Tibete e traduziu alguns dos tantras da Série Mente e Preceitos Secretos e ensinou na corte de Tri Song Detsen. Ele foi o primeiro dos adeptos tibetanos do Dzogchen e talvez o maior. Certamente, as traduções que lhe são atribuídas são preeminentes, lúcidas e claras.

Estilo Linguístico do Texto

O texto é escrito em uma mistura de prosa e verso. As linhas do verso geralmente têm quatro pés. Raramente as linhas se estendem a cinco pés ou mais. Às vezes, pares de linhas (*slokas*) são empregados; às vezes, slokas duplos incluem versos de quatro linhas. Onde os slokas não estão em evidência, as seções são frequentemente concluídas com a repetição da consoante final da última palavra com 'o'.

Nenhuma evidência na ortografia, no vocabulário ou na forma do texto indica que teve suas origens durante o período do império, durante o primeiro período de propagação. Essa falta de evidência não é conclusiva, pois o trabalho quase certamente foi escrito originalmente de uma tradição oral e depois reescrito ou

amplamente editado em um período posterior, talvez no século 11. Poucas palavras que podem ser consideradas uma expressão dedicada ao Dzogchen, podem ser identificadas aqui.

No colofão, como numa *note bene*, o tantra se declara escrito sem partículas gramaticais ou pontuação. Esta verdade é apenas parcial. Partículas gramaticais e inflexões suficientes estão incluídas para facilitar a compreensão por qualquer pessoa com conhecimento da língua tibetana e do material tântrico. Existem muitas passagens, no entanto, onde sequências de substantivos e adjetivos seriam mais bem relacionadas se mais partículas gramaticais tivessem sido incluídas (particularmente o Capítulo 91).

Tiklay Kunsel como um Livro de Origem Literária

O *Tiklay Kunsel* menciona tantras e agamas seminais da mais alta literatura tântrica. Se o *Tiklay Kunsel* data do século 11 ou da época de Jigme Lingpa, independentemente de sua origem em outra forma literária ou como um tantra transmitido oralmente, os tantras mencionados no capítulo 60 devem ser reconhecidos como fontes vitais de inspiração no início do segundo período de propagação. O mesmo deve ser dito dos tantras da Série da Mente mencionados no texto, que presumivelmente fazem parte da tradução de Bairotsana. (Veja o Apêndice 3 de *Tudo é Luz*.)

O *Tiklay Kunsel* tem sido uma fonte constante de referência ao longo dos séculos. Por exemplo, Longchenpa citou longamente o *Tiklay Kunsel* em seu auto-comentário ao *Neluk Dzo*,[15] particularmente dos capítulos 40 ('Visão Dzogchen') e 88 ('Liberação'). Veja as notas finais e o Apêndice 3 de *Tudo é Luz* para referências detalhadas.

Questões de Estilo

Na elucidação textural definitiva da natureza da mente como este tantra, as palavras são de suma importância e, juntamente com as revelações de Vajradhara que apontam para uma visão da realidade não-dual, os termos que ele usa são definidos e explicados por metáfora e símile e elucidados por listas de sinônimos e vocabulário relacionado.

Um elaborado glossário de termos inglês-tibetanos pode ser encontrado no final do livro, mas qualquer leitor interessado no significado preciso dos termos técnicos do Dzogchen é fortemente aconselhado a consultar essas páginas antes de ler a tradução para que um gosto (*raas*) da terminologia e um senso de profundidade e complexidade de significado no Dzogchen possam ser compreendidos.

Enquanto o tantra em tibetano consiste principalmente em verso, a tradução é feita principalmente em prosa, embora passagens importantes que se prestam melhor ao verso tenham sido traduzidas como tal. A tradução em prosa permite a elaboração interpretativa do esparso verso tibetano (‘sem partículas gramaticais ou pontuação’), permitindo a adição de adjetivos implícitos e frases sinônimas que amplificam a compreensão.

Para ajudar o leitor, os títulos dos capítulos, dados em tibetano na conclusão de cada capítulo, foram modificados e essencializados na tradução para refletir com mais precisão o conteúdo dos capítulos e colocados no início do capítulo relevante. As formas de algumas das perguntas feitas a Vajrapani foram editadas para se adequarem mais precisamente às respostas, tanto no posicionamento quanto no estilo. Além disso, veja o Apêndice 1 de *Tudo é Luz*) para uma racionalização dos ‘mantras’ upadesha.

Uma pequena distinção: não existe diferença em tibetano entre os significados de “metáfora” e “símile”, mas uma distinção foi introduzida aqui. Como diz o dicionário, uma metáfora insiste na identidade de duas coisas incongruentes, enquanto um símile apenas sugere semelhança pelo uso de preposições ‘tal como’. Em tibetano, o tantra emprega ambas as construções enquanto usa o mesmo termo (*dpe*) para descrevê-las.

Em vez de sugerir significados para as muitas metáforas e símiles introduzidos neste tantra, a anotação foi evitada, exceto onde a metáfora é técnica e requer elaboração, como “como cânfora” ou “como acônito”. Não elaboradas, as metáforas tornam-se koans, ou métodos para resolução não-verbal.

O título desta seção, Questões de Estilo, também abrange as dificuldades da tradução em inglês que às vezes são burladas pelos tradutores – particularmente os tradutores que se especializaram em textos Vajrayana – fazendo com que os leitores caiam em erros de visão que mais tarde são difíceis de eliminar. Para espelhar a exposição literária tibetana da visão Dzogchen em inglês, o sentido de fruição imanente deve estar implícito. A visão, uma descrição da realidade como ela é, em vez de uma prescrição para retificá-la, descreve as coisas como elas são e não como deveriam ser. Uma vez que o reconhecimento do “que é” não requer nenhum comando imperioso ou urgente para “fazer” qualquer coisa, o modo imperativo é usado frugalmente nesta tradução do Dzogchen.

Além disso, o significado de alguns termos é alterado do uso convencional do Vajrayana para o Dzogchen: por exemplo, ‘puro’ (*dag pa*) ou ‘imaculado’ (*mam par dag pa*) aqui implica ‘sunya’, 'vaziez’, e pode ser traduzido como tal. A palavra budista crucial para “vaziez” (*stong pa nyid*) às vezes aparece no tantra, mas a palavra para “puro” (*dag*) aparece com frequência. Pureza é vaziez. Da mesma forma, “impureza” (*ma dag*) transmite substancialidade essencial, ou melhor, crença na existência substancial de supostas entidades externas.

Considere a palavra tibetana *rang*, que é frequentemente traduzida como o "eu" reflexivo quando seu significado é muito mais bem expresso por "intrínseco" ou "natural" ou "espontâneo". *Rang dbang* traduzido como 'auto-empoderamento' é um absurdo quando entendido como empoderamento de ou pelo eu em vez de 'empoderamento intrínseco'. O empoderamento só pode ser recebido na ausência do eu. 'Self' em inglês tem um forte senso de ego, um eu, um *ente* e uma substância (e a subserviência à dakini deve ser considerada o antídoto mais eficaz). Mais uma vez, não existe tal entidade como "buda auto-realizado"; todo buda é realizado apenas por e como não-eu. Se qualquer traço da natureza do eu permanecer no corpo-mente, o buda é automaticamente excluído, a realização identificada como a de um pratyekabuddha, na melhor das hipóteses. Além disso, todo buda é realizado sem qualquer testemunha interna, sem qualquer autoconsciência, sem qualquer pessoa para dizer 'eu sou auto-realizado' ou mesmo 'eu *sou* realizado'.

Evidentemente, a tradução de *rang* como 'seu próprio' está aberta à mesma crítica, particularmente na frase *'rang rig'*, que traduzida como 'sua própria consciência' ou alguma formulação semelhante, questiona a não-dualidade de *rikpa*. A pura presença (*rikpa*) não pode ser possuída ou ser propriedade de ninguém, nem percebida por nenhuma testemunha. Onde 'self' ou 'eu' é usado reflexivamente, deve sempre ser entendido como 'por si mesmo' não 'de si mesmo', como em 'auto-surgido', onde 'eu' implica que 'isso' está surgindo por si mesmo, ou uma visão está sendo projetada intrinsecamente, por si mesma, não pelo 'eu' ou por 'um outro'.

Então, considerando o símile "como o reflexo da lua em um balde de água": Este tropo budista comum não é calculado para invocar a lua no céu como a realidade do reflexo na água. O ponto do símile é a irrealidade da imagem refletida da lua na água – sua natureza ilusória. A introdução da palavra 'reflexo' e a inevitável inferência de uma fonte 'real' servem apenas para turvar a água,

particularmente quando o ‘reflexo’ não tem fonte ‘real’. A imagem é comparada à “auto-visão”, auto-surgida da base primordial sem natureza substancial e sem referência extrínseca.

Considere esta história salutar de um monge zen afligido por um demônio que se aproximou e abusou dele sempre que sua meditação estava prestes a atingir um ponto de ruptura para a visão não-dual. Incapaz de resolver seu senso de identidade, ele ficou obcecado com a noção de matar o demônio. A próxima vez que o demônio apareceu, ele se lançou contra a aparição com uma faca, mas mergulhando a faca em suas entranhas, descobriu que havia cometido hara-kiri. O que o monge viu do lado de fora foi um reflexo de si mesmo. Quando consideramos o ambiente uma coleção de entidades substanciais separadas, “um outro alienígena”, o que vemos “lá fora” é um reflexo de nossa própria ilusão egoísta; é uma sombra de maya. Tal reconhecimento é importante no processo de realização da identidade definitiva de sujeito e objeto. Quando a distinção ilusória entre dentro e fora foi perdida, em uma visão natural de espacialidade surge a visão sublime no agora, e isso pode ser descrito como uma ‘semente de luz holística’, ou como maya na visão não-dual. Essa visão auto-surgida não deixa nada extrínseco, nada diferente, nada estranho, nada separado. Essa é a auto-visão universal que é revelada como a visão mística básica de Vajradhara no Capítulo 1.

‘A visão sublime no agora’, mencionada acima, é como no Dzogchen a palavra *dgongs pa* é traduzida, e essa é uma afirmação definitiva que descreve a mente búdica. Nas abordagens suposicionais, a palavra é feita como ‘intenção iluminada’ implicando que há um efeito a ser alcançado em consequência de uma causa. Outra palavra que pode ser traduzida de forma diferente no Dzogchen é *yon tan*, que nas abordagens inferiores significa “qualidade”; no Dzogchen, onde toda experiência permanece como puro potencial, nunca se atinge um estágio de definição concreta. Em relação à conversão (*‘dul bya*), no Dzogchen não há ninguém nem nada para converter. Se a

pergunta ‘Quem ou o que deve ser convertido na confusão do samsara’ surge, ela é respondida por: ‘O campo unitário de consciência está sendo conhecido neste momento como o fruto da conversão, e não foi e não pode se tornar qualquer outra coisa.’ ‘O que deve ser reconhecido como visão na base primordial?’ E a resposta deve ser: ‘Toda experiência é sempre auto-visionária na base primordial.’ Na dimensão nirmanakaya não existem budas nem seres sencientes, nenhum buda que tenha alcançado o objetivo da iluminação nem seres sencientes que não o têm. Nenhum lama iluminado parece converter magicamente seres rebeldes perdidos no samsara; a única possibilidade é o reconhecimento da essência de toda experiência fenomenal como perfeita em si mesma. E essa percepção por si só é suficiente para “converter” ou “transformar” o ser senciente individual, e esse é o único método à nossa disposição no caminho do imediatismo.

O perigo aqui é a suposição de um ‘eu’ que realiza a ação de conversão de outro ser. Esse sentido assertivo de um ‘eu’ exclui qualquer tipo de conversão Dzogchen. A conversão que uma pessoa faz a outra é melhor denominada ‘armadilha’, ou ‘prisão mental dentro de um sistema de crenças definido por uma aristocracia espiritual que busca controlar e explorar’, o que, certamente, tem sido a missão dos sacerdotes errantes desde tempos imemoriais, e é habitualmente deturpado por eles como ‘bondade amorosa’.

A tradução de consciência ‘não-verbal’ ou ‘supraverbal’ como ‘sabedoria’, a sabedoria que é uma função da realização não-conceitual, resulta em uma falta de clareza sobre a natureza da mente. Acreditar que a compreensão racional da mente dualista do segredo de trikaya, por exemplo, não é nada menos que um truque do demônio do orgulho divino para impedir a experiência real disso, leva a uma sensação inevitável de confinamento na caverna da propensão cármica. É ensinado aqui que as oito abordagens budistas inferiores empregam a mente como um veículo, onde “mente” é a mente relativa, expressa em forma de

pensamento analítico e comparativo. A nona abordagem, atiyoga, que é não-abordagem (porque já estamos lá), ao contrário, está relacionada com a pura consciência – consciência presente – que não tem forma alguma.

O *Tiklay Kunsel* é claro em sua intenção desde o início: ele se propõe a refletir nas visões mais elevadas do tantra Dzogchen, não a informar o intelecto de verdades pelas quais a iluminação pode ser alcançada. Se a verdade é verbalizada, é o esplendor da criatividade da pura presença que tem significado; se a forma do momento é divorciada de seu brilho e recebe qualquer significado extrínseco, torna-se uma intrusão demoníaca de um ambiente alienígena, ou a intrusão de um ego subjacente que busca se proteger da dissolução na presente consciência universal. Assim, a mera compreensão intelectual não é apenas um obstáculo à consciência presente; é um erro que nos leva mais fundo na lama dualista, e nos confina aí.

Proteção

Apesar de sua afirmação de que é a chave para todos os tantras (todos os tantras do *Nyingma Gyuebum*), o *Tiklay Kunsel* não impõe nenhuma restrição pesada de confiança e sigilo sobre seus leitores. Talvez isso se deva à compreensão do significado de ‘segredo’ como algo que por sua própria natureza permanece escondido em um lugar de onde nunca pode ser trazido à luz do dia para qualquer intelecto curioso examinar, ao contrário de algo que está oculto apenas enquanto sua existência não foi revelada. No entanto, se colocado conscientemente nas mãos de alguém que abusaria dele, o Carrasco foi preparado para matar o transgressor. O sectarismo tibetano não se enraizou no ocidente o suficiente para dar muita relevância a esta petição, e tampouco a inveja dos devotos de qualquer lama mimado, a ponto de textos ou ensinamentos serem considerados exclusivos desse grupo. Talvez

a adjuração à proteção seja simplesmente um alerta para a santidade ou a sanidade.

Realizando a Ilusão: Maya-Yoga

À MEDIDA que a tradição do Dzogchen ganhou terreno no Ocidente, parece ter produzido duas respostas bastante distintas. Na melhor das hipóteses, um reconhecimento do estado natural do ser - a natureza da mente como é conhecida na experiência direta - é inexoravelmente induzido. Tomando 'uma posição de consequência', atraindo-se por seus próprios meios, por assim dizer, aqueles que conhecem a Grande Perfeição simplesmente por ouvir uma introdução a ela, reconhecem a espacialidade da pura presença. Então, outra resposta de pessoas que abordam a realidade com temor, é a de admiração e devoção. Eles encontram os lamas detentores da linhagem como peticionários na corte de um déspota oriental, curvando suas cabeças no chão, implorando por uma migalha da alta cúpula. Em seguida, transportado para um apogeu de radiância pela graça do lama, o suplicante se deleita em esplendor até chegar o momento de retornar à fonte para mais.

A primeira resposta permite e encena o reconhecimento imediato do Dzogchen Raiz, enquanto a segunda reação é um precursor do caminho gradual do Dzogchen moderno, elaborado ou "cultural". A primeira depende da experiência existencial e dos preceitos do atiyoga contidos nos textos antigos e a segunda depende do relacionamento com o pai-guru, da prática da meditação mahayoga e da vida religiosa. No primeiro caso, assume-se que a consciência não-dual da pura presença é o estado natural de ser e que nada pode ser feito para alcançar o que já *é* uma realidade. No segundo caso, a menos confiante e mais humilde de nossas suposições sobre nós mesmos, é que estamos irremediavelmente perdidos na lama deste nascimento, mas vislumbramos uma luz brilhante lá fora, à distância, e identificamos um guia honesto capaz e disposto a nos orientar no

caminho para ela. A visão do segundo caminho – na qual vivemos no mundo relativo das sombras e buscamos o reino absoluto da luz – está em aparente desacordo com a visão do Dzogchen Raiz – que já estamos naquela inexprimível realidade não-dual na qual absoluto e relativo são um. A diferença parece tão básica quanto aquela entre um giz e um queijo — os caminhos graduais e imediatos são incomensuráveis.

Em *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento*, Longchenpa dissipa qualquer suspeita de que os caminhos graduais e imediatos são mutuamente exclusivos e que pessoas de diferentes mundos os entretêm. Em vez disso, a diferença parece estar entre diferentes tipos de personalidade que reconhecem a mesma realidade, mas de diferentes perspectivas, descrevendo a mesma experiência em termos radicalmente diferentes, levando a diferentes respostas e abordagens. Esta distinção é certamente bastante superficial, como a diferença entre os dois lados da mesma moeda. Na visão de Longchenpa neste tratado, os caminhos gradual e imediato são os dois lados da mesma moeda; eles talvez estejam tão distantes quanto a terra do céu, mas se complementam. Se o mahayoga, com suas elaboradas práticas de meditação de visualização e recitação ritualísticas, é tomado como o método do cumprimento parcial da meta do caminho gradual e o atiyoga é visto como a fonte dos preceitos da realização imediata, então, da mesma forma, mahayoga e atiyoga se complementam e, no caminho graduado, podem ser realizados em série ou em paralelo. Na Trilogia de *Encontrando Conforto e Alívio*, os dois primeiros volumes se concentram no mahayoga e nos elementos do caminho gradual, enquanto *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento* fornece as chaves para a realização imediata e a visão-raiz. Nesta introdução tentei destacar o aspecto do atiyoga. A admissão da unidade do gradual e do imediato permite a humildade de admitir os pés de barro e a função da purificação, ao mesmo tempo que permite a confiança baseada na experiência

existencial inegável do primeiro preceito incisivo de Garab Dorje que conduz à manutenção da práxis secreta de Maha Ati.

Portanto, este pequeno tratado de Longchenpa é um manual de consciência primordial na grande tradição Dzogchen do budismo tibetano. Ele fornece os preceitos que podem iluminar instantaneamente a realidade búdica, que é em si a nossa experiência cotidiana comum. Ele afirma que estamos atualmente sob o feitiço da ilusão mágica e que pelo reconhecimento desse fato, somos instantaneamente liberados de uma gaiola conceitual para uma realidade encantadora que é o puro prazer em si. Este é um manual que define a vida humana vivida como um encantamento, onde a ignorância do samsara delusório prova ser a revelação da Grande Perfeição da ilusão. Começamos no calor do apego desejoso a nossos eus egoístas, e meramente através do reconhecimento de nossa condição deludida, sossegados no espaço da realidade sem nascimento e morte, encontramos descanso e liberação na exibição mágica de nossa vida cotidiana.

O título provisório desta tradução foi *Relaxando no Encantamento*, uma tradução do título tibetano que expressa a natureza da contemplação calma por trás de toda a nossa experiência 24 horas por dia. É essa contemplação que proporciona a sensação de vasto mistério, estimulante e edificante, libertando-nos do peso e da densidade, da confusão e da mesquinhez da existência samsárica. Este título também carrega o sentido de uma resolução dos dilemas do dualismo em uma pausa de relaxamento, despreocupação refrescante, aquecendo-se ao sol da consciência intrínseca. Através dos preceitos contidos neste manual (publicado como *Finding Comfort and Ease in Enchantment* em deferência aos estudiosos que trabalharam no texto antes de mim) nos familiarizamos com o estado de ser natural, ilusório, esse estado de admiração, vivendo uma fantasmagoria altruísta de prazer sensorial e apreciação estética.

Este livro, portanto, é sobre a realidade não-dual do Dzogchen como ilusão mágica, como *maya*, e usarei essa exaltada, profunda e vernacular palavra sânscrita nesta introdução, para evocar a magia e o mistério, a luz e o amor do Dzogchen. Maya, então, é a própria natureza do Dzogchen, a própria realidade não-dual. Em *Achando Conforto e Sossego no Encantamento*, o mestre tibetano Longchenpa – um segundo buda – em oito capítulos de elevada poesia tibetana elucida e evoca essa realidade enquanto nos exorta a reconhecer sua imanência através dos preceitos Dzogchen de atiyoga. Os preceitos que governam o reconhecimento da maya da existência cotidiana, a maya da mente comum, são entrelaçados como um feitiço mágico na elucidação das oito famosas analogias de maya reunidas pelo grande pandita indiano Nagarjuna – outro segundo buda. Toda a nossa experiência de vida é como o sonho da noite passada; é como um show de mágica de um mestre mago infalível; é como ilusão de ótica; é como uma miragem no deserto; é como o reflexo da lua na água; é como um eco que reverbera entre os penhascos das montanhas; é como uma terra de nuvens que chamamos de cidade dos *gandharvas*; e é como uma emanação de uma aparição, como um fantasma. Assim, este livro é um manual de atiyoga que abre a porta para a realidade não-dual do Dzogchen, a realidade de maya – ilusão mágica, felicidade.

Maya e seus Aspectos

Primeiro, vamos olhar atentamente para a noção de maya de Longchenpa. Nas primeiras frases da obra, em seu capítulo sobre sonho, maya assume dois aspectos. A primeira é a maya básica imaculada que é nosso estado original e natural de ser. É essa maya não-dual de nossa consciência auto-iluminada que constitui nosso ser-búdico tridimensional inseparável de sua consciência primordial e intrínseca. Essa realidade unitária se apresenta espontânea e perfeitamente em cada instante do aqui e agora como parte integrante do todo cósmico, como um holograma.

Este é a maya da Grande Perfeição e em sua consciência não-dual está além do intelecto.

O segundo aspecto é a maya ilusória criada pelo intelecto, conhecido como a maya da falsa concepção. Esta maya surge dentro do espaço da maya imaculada como uma perda da consciência intrínseca natural de nosso estado original de ser, e nós a chamamos de ignorância. Esta maya se desdobra como a roda da vida. É incorporada como um dos seis modos míticos do ser (ou seis tipos psicológicos), cada um em seu próprio ambiente mental. Aqui as leis do carma operam e, de acordo com nossa atividade em nosso próprio ambiente pessoal, sofremos o prazer e a dor de nossa existência diária. À medida que a consciência primordial da maya imaculada é cada vez mais adulterada pelo apego à rotina diária, também a função da mente que chamamos de intelecto aumenta em sua capacidade de estruturar e diferenciar uma realidade que é um vasto espaço não estruturado. A realidade não-dual de nosso estado original imaculado se manifesta como o mundo espaço-tempo dualista que conhecemos em nossa experiência cotidiana e que físicos e psicólogos examinam em seus laboratórios.

Essa maya de nossa experiência comum repousa sobre a estrutura que nosso intelecto impõe. Este é um sistema diversificado e complexo de conceitos e crenças que não apenas determina a qualidade e natureza de nossa experiência, mas também do mundo natural, aparentemente externo. No entanto, este sistema de crenças e a maya de experiência que isso manifesta, nunca são separados da vasta extensão de luz clara e compassiva na qual surge. A ‘maya da falsa concepção’ e a ‘maya básica imaculada’ do nosso estado natural são uma só. Os preceitos Dzogchen neste manual fornecem os meios de reconhecimento e realização desta grande verdade. As oito analogias de Longchenpa fornecem a entrada de volta para nosso estado natural e intrínseco de ser. O reconhecimento da maya básica imaculada define o caminho raiz imediato e sem caminho

do Dzogchen, enquanto a maya da falsa concepção implica um caminho estruturado graduado.

Dado que nossa experiência de vida forneceu um reconhecimento intuitivo direto da natureza da realidade como maya, e que nossos conceitos e sistemas de crenças, embora concebidos intelectualmente, compreende que o propósito de nossa incorporação é reconhecer a unidade de nossa maya básica imaculada e a maya dos falsos conceitos, Longchenpa propõe e focaliza quatro instâncias particulares de maya. A primeira é a atualidade de nossas vidas que é o ponto de partida e o objetivo da transformação que se realiza pelo reconhecimento experiencial de nossa verdadeira natureza. A natureza dessa realidade é ilustrada pela analogia de um show de mágica. Assim como um mágico cria a ilusão de um evento de luz e som – *son et lumière* – em que os adereços de palco da ilusão permanecem inalterados, assim a maya ilusória e espetacular emerge do fundamento da luz clara da natureza da mente. Essa luz clara, por sua vez, é ilustrada pela metáfora do espelho que reflete infinitamente, mas permanece intocado pelas imagens que aparecem em sua superfície.

A segunda instância de maya é o mundo ilusório e dualista que estamos convencidos de que é real e no qual acreditamos. Supomos que somos um corpo-mente objetivo, um ego, existindo em um mundo material que é separado, lá fora, independente da mente que o percebe. Isso inclui a poluída, contaminada, maya do samsara.

A terceira instância é a maya que é um método de descontaminação, um meio técnico contemplativo de reconhecer a natureza da mente, uma agenda que faz retroceder sobre si mesmas as sempre proliferantes elaborações do intelecto. Esta maya inclui a prática religiosa – ou psicológica – do dharma como o caminho.

O quarto aspecto funcional de Longchenpa é a maya da consciência prístina primordialmente pura. Isso é indistinguível da maya imaculada básica. Surge com a completa perda do ego — rendição — e subverte todo senso de distinção entre a percepção subjetiva interna e a objetiva externa. Aqui a clara luz mãe (do nosso estado natural de ser) e a clara luz filho (da realização existencial do indivíduo) se fundem e o ponto de partida é reconhecido como a meta.

A maya que é nossa experiência de vida é como um sonho, um espetáculo de mágica, um eco, uma miragem ou uma aparição e por essas analogias a conheceremos. Por outro lado, o reconhecimento dessas quatro instâncias de maya como as quatro categorias principais ou funcionais dela no caminho do Vajrayana, identifica e esclarece a forma na qual maya surge - e traz tudo de volta para casa. Longchenpa aborda essas distinções em *Espetáculo Mágico: A Segunda Analogia*, que talvez seja o capítulo mais importante do texto. A primeira instância de maya é sua realidade compreendida através da intuição iniciática da natureza da mente. Nesses momentos luminosos de clareza quando estamos com os budas; quando a vasta espacialidade da base do ser é identificada com a consciência primordial que é intrínseca a toda percepção sensorial, interna e externa; quando a realidade não-dual do ser pode ser extrapolada e retratada como um show de mágica e o aspecto cognitivo descrito como a extensão clara, imutável, que é como a superfície de um espelho: naqueles exatos momentos percebemos a base da transformação a partir da qual o samsara e o nirvana emergem. Este é o nosso ponto de partida. Ainda envoltos nas ilusões da ignorância, estamos plenamente conscientes da perfeição prístina de nosso estado natural de ser. Aqui estamos plenamente convencidos da perfectibilidade de nossa existência incorporada. Nossas vidas, mudadas para sempre, nunca mais serão as mesmas. Esses são momentos iniciáticos que surgem fortuitamente, por acaso, no fluxo mental do indivíduo. Eles são representados nos rituais

Dzogchen de “introdução à natureza da mente” ou “apontando a instrução” ou “a quarta iniciação”.

Embora esses momentos de consciência atemporal sejam transformadores em nossa experiência, as tendências habituais ininterruptas enraizadas pela experiência dualista através da história da raça humana e através de nossa própria sucessão interminável de renascimentos – através do carma “genético” e “pessoal” – nós recaímos no mundo dualista do samsara. Samsara é composto de um amálgama de sistemas de crenças cuja consequência Longchenpa chama de “maya contaminada”. Como projeções sobre a vasta espacialidade do ser, acreditamos que existem ‘coisas’ objetivas lá fora no mundo externo com uma existência ‘real’ sólida e que essas entidades possuem atributos fixos inegáveis. Acreditamos que o sol é uma estrela da Via Láctea e que o planeta Terra gira em torno dele, girando em torno de seu eixo, com uma lua satélite. Acreditamos que seres sencientes encarnados vivem no planeta Terra, movendo-se, comendo e respirando, copulando e se comunicando, conscientes de seu ambiente e vida interna. Acreditamos em uma integridade subjacente que fixa os universos externo e interno em uma estrutura dada, objetiva e fundamentalmente real (verdadeira). Podemos ou não conceber ou acreditar que o fator integral é Deus ou deidade e acreditar Nele, mas certamente assumimos uma ordem fixa no cosmos. E certamente acreditamos em um composto de nome, forma, energias, consciência e tendências como um eu, um ego, um ser objetivamente existente que nasce do ventre de uma mãe e que se desenvolve ao longo da idade para experimentar a doença e finalmente a morte.

Nós “acreditamos” na veracidade de nossa experiência sensorial. Embora saibamos primeiro que toda percepção sensorial é elaborada pela estrutura (a forma e o contorno) e a função (‘ver’, ‘ouvir’) do órgão dos sentidos à medida que os estímulos sensoriais incidem sobre isso e, em segundo lugar, pelas funções projetivas, cognitivas e interpretativas do intelecto,

acreditando que essas percepções sejam reais, nós as reificamos como realidade física/mental objetivamente existente. Esses hábitos crônicos de interpretação e projeção carmicamente induzidos podem ser chamados de “genéticos” na medida em que as crenças básicas sobre o mundo externo são determinadas pela estrutura e função do próprio psico-organismo. Ou a noção de “vidas passadas” desde o início da espécie do *homo sapiens* pode ser evocada para indicar a profundidade inconsciente da psique que produz as imagens interpretativas/projetivas pelas quais “conhecemos” o mundo externo - suas imagens, cores e formas. Sobre essa estrutura fundamental – compartilhada por todos os seres humanos, a experiência cármica pessoal determina as especificidades da percepção sensorial, priorização de características e detalhes, se a sensação deve ser rejeitada ou aceita, seu tom emocional, seu ambiente mental de acordo com a categorização mítica de seis etapas da tradição budista (humana, animal, divina, demoníaca, fantasmagórica e infernal) e assim por diante. Toda essa atividade mental projetiva, interpretativa e seletiva é obra do intelecto e as construções, conceitos e pensamentos que ele acarreta são pré-conscientes – subliminares – ‘crenças’, e estamos apegados a isso.

Nossa experiência comum, entre os momentos de reconhecimento da natureza da mente, é a realidade de maya poluída pela crença intelectual. O terceiro aspecto funcional de maya é a ilusão de descontaminação, a delusão de um sadhana intencional, um caminho graduado, um impulso intelectual sustentado por um estilo de vida conducente que erradica as tendências inveteradas que estruturam implacavelmente a ilusão imediata de nossa experiência. Em um nível superficial, preparatório, podemos começar sacudindo o fanatismo do intelecto, minando suas certezas lógicas, seus hábitos e presunções. Isso implica uma rejeição – ou pelo menos um “intervalo fenomenológico” – do efeito explícito dos sentidos. O materialista ingênuo e grosseiro batendo na mesa e dizendo: “E

isso não é real?" é uma negação do componente cognitivo, dominante e inelutável de toda percepção. De fato, em cada evento cognitivo, nossas crenças especificamente pessoais sobre a realidade do mundo externo são minadas pela lógica da experiência sensorial variável sob condições evolutivas. A subjetividade de nossas crenças mais profundas, ocultas, pré-conscientes, comuns e compartilhadas sobre o mundo externo e sua suposta realidade imutável são facilmente refutadas pelas provas oferecidas pelo escaneamento do microscópio eletrônico e pela teoria quântica e física de partículas no campo da investigação objetiva. Podemos iniciar o processo de reavaliação da realidade espaço-temporal, pragmática e convencional, assimilando a mensagem de algumas formas de arte contemporânea – pintura e escultura, por exemplo – e algumas imagens em movimento. Então, voltando para dentro na meditação analítica discursiva, podemos buscar uma essência que seja substancial e permanente e, no entanto, encontrar apenas vaziez.

Em um nível mais profundo, sutil e eficaz de descontaminação, podemos utilizar os iogas Dzogchen de desconstrução existencial. Toda percepção sensorial é uma "forma de luz" contaminada por propensões mentais inatas para se concretizar como uma entidade externa – um "outro" alienígena – e reagir a ela com apego positivo ou negativo. Ao enfocar nela como um aspecto de pura luz, o 'objeto' é desconstruído cognitivamente até que apenas a luz da cognição permaneça, não nos deixando nada a que nos agarrar, nada a que se apegar, nada para reforçar a noção preconcebida de um objeto 'externo' conhecido por um observador 'interno'. Voltando-se para dentro, o mesmo ioga é aplicado a pensamentos e emoções — pensamentos em particular — que são também e mais obviamente experimentados como luz. Dessa forma, todas as crenças que se manifestam como formas-pensamento são tornadas não-afetivas e efêmeras, para serem liberadas auto-reflexivamente no instante em que surgem. A visão

Dzogchen fornece uma dialética cognitiva que involuntariamente reduz o pensamento dualista e suas formas – polaridades, dicotomias, dualismos – à luz unitária e elementar da consciência primordial (*rikpa*). Se nossa experiência da natureza da mente é de fato uma indicação de nosso estado de ser original e natural, então o efeito bola de neve rolante agora é ativado e um processo sem intermediário que desconstrói a realidade existencial continua a dominar a lógica aparentemente implacável da propensão cármica. É axiomático que a visão Dzogchen seja simbioticamente coincidente com a meditação Dzogchen, ou melhor, a não-meditação Dzogchen. Essa não-meditação é o instrumento definitivo de descontaminação. É indicado na visão Dzogchen como não-ação em oposição a qualquer ação mental planejada durante a meditação sentada. É vista também como "atividade não-deliberada". A não-ação permite o relaxamento na pureza primordial da base do ser, onde a consciência primordial ilumina a maya delusória que então se tornou maya imaculada. Não há nenhuma instrução técnica de meditação que produza o estado de relaxamento. A não-ação não pode ser fabricada. Não existe nenhum controlador que possa se preparar para a dissolução e a autodestruição. A entrega que culmina na dissolução só é alcançada através dos preceitos da visão Dzogchen que são verdadeiramente 'não-preceitos'.

Este terceiro aspecto de maya, a ilusão técnica, pode ser retratado como a ilusão mágica dos iogues e ioguines do Dzogchen que lutam para resolver as fantasias e paradoxos que o intelecto cria. Toda técnica de sadhana tem um ponto de partida, um caminho e um objetivo; um começo, um meio e um fim; preparação, aplicação, 'ver' e familiarização. No contexto desta fase de Ruptura (*trekcho*), "preparação" pode se referir a repetidas experiências momentâneas da natureza da mente; "aplicação" à assimilação gradual da experiência mundana à natureza da mente; "ver" para discernir a igualdade de cada situação que proporciona uma continuidade de momentos ininterruptos de pura presença; e

finalmente “familiarização” com a presença constante da pura presença onde o carma é esgotado.

Pode ser apropriado aqui observar como o paradigma do sadhana budista tibetana foi assimilado pelo movimento psicodélico dos anos sessenta. Substâncias que alteram a mente substituíram o simplesmente sentar e os processos de meditação criativa e de realização como a arena na qual a natureza da mente era reconhecida. Embora seja evidente que o reconhecimento é apenas momentâneo, permitido apenas pela duração do efeito do produto químico, tal experiência pode atuar como um critério sobre o qual a realidade pode ser avaliada em um sadhana contínuo em que a convicção da ‘verdade’ de toda experiência é reconhecida, permitindo que a confiança na liberação reflexiva surja. Os psicodélicos continuam sendo um método incerto de alcançar uma experiência poderosa de reconhecimento da base do ser. Mas, como os estados psicopáticos e a experiência de quase morte, eles parecem ser capazes de induzir uma leve sugestão da natureza da mente. Particularmente sob a rubrica do xamanismo, eles não devem ser rejeitados ou menosprezados, especialmente em culturas, como a latino-americana, nas quais a tradição do misticismo psicodélico induzido por substâncias existe há muitas gerações.

O quarto aspecto funcional de maya é o que permanece experiencialmente depois de toda crença em qualquer realidade substancial ter sido expurgada. Quando nossa não-meditação, nossa sabedoria sobre a natureza da mente, revela a maravilhosa verdade essencial de que o mundo externo e nossa experiência dele, e o mundo interno de pensamento e emoção, são todos produzidos pelo intelecto, que não tem existência substancial, nesse momento a compreensão de maya amanhece. Tanto o interior como o exterior são ilusórios. É tudo exibição mágica. É maya unitária.

O Real e o Verdadeiro

É uma propensão cármica humana básica conceber o campo de nossa experiência como real e verdadeiro. Acreditamos na realidade do mundo externo objetivo e do nosso mundo interno, pessoal e subjetivo. Certamente um dos objetivos de Longchenpa em *Encontrar Conforto e Sossego no Encantamento* é nos convencer da falsidade, da inverdade, da irrealidade dessa crença. No uso comum, o que é 'verdadeiro' é um fato preciso, confirmado pela percepção pública (verificação intersubjetiva), ou argumento logicamente consistente, cientificamente atestado, razoável e racional. Em nossa aplicação dos preceitos Dzogchen dados por Longchenpa em *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento*, somos obrigados a negar a factualidade de nossa experiência dualista. Não podemos penetrar na espacialidade intrínseca de nosso fluxo mental a menos que suspendamos nossa crença na realidade convencional como real e verdadeira. Verdade moral, verdade científica, suposições sobre o conteúdo real de nossa experiência sensorial, tudo deve ser subsumido sob o título de 'mentiras', 'falsidade', 'irrealidade'. Todo o sistema de crenças pelo qual nos relacionamos profissionalmente, socialmente e sexualmente, domesticamente e pessoalmente, deve ser minado, desconstruído e se tornado ineficaz. Todo sistema de crenças é hipotético, uma construção superficial, passível de substituição por um conjunto alternativo de crenças. É tudo delírio. É uma ficção enganosa, dúbia, espúria. É uma mentira. Dessa forma, ao rejeitar os fatos como "verdadeiros", começamos a nos aliviar da densidade e do peso, para não dizer do fanatismo, de nossas crenças sobre a natureza da realidade.

Na cultura religiosa, a "verdade" tem um significado mais profundo. Não mais dependente de validade ou prova intelectual, não mais uma função da crença intelectual, poderia ser definida como uma intuição de uma realidade ou sabedoria constante, imutável e beatífica. Essa 'verdade' é deus, um significado familiar para aqueles que ouviram o canto de carregadores de

corpos hindus a caminho do campo de cremação – *‘Ram Ram satya hai!’* “Deus é a verdade!”, eles clamam sem parar. Da mesma forma, o clamor muçulmano de “Adah Akbar” afirma que “Deus é a verdade”. Essa verdade que é Deus é a substância da crença e preenche nosso desejo de segurança, algo sólido para nos agarrarmos, algo aparentemente apreensível ao qual podemos nos apegar. Essa verdade pode ser projetada externamente sobre uma entidade externa ou internalizada como uma alma ou *jiva*, um aspecto do deus interno. Os profetas – judeus, muçulmanos, cristãos ou hindus – interpretaram verbalmente essa verdade como a lei de Deus e formularam um dogma moral e disciplina – e um sacerdócio. Quando nos submetemos a essa verdade e a todo o seu sistema de crenças inerentemente limitado, aceitamos as estruturas que ela impõe à espacialidade intrínseca da mente e involuntariamente nos tornamos defensores de suas limitações. A principal dessas estruturas imaginadas é a crença em um eu, um ego, uma pessoa, e essa pessoa emana intelectualmente toda a estrutura dualista de sujeito e objeto separados, dentro e fora, eu e isso, eu e ela, meu e deles, bom e mal, certo e errado e assim por diante. E assim a não-dualidade é dualizada de forma divisiva – conflitante – e somos apanhados na armadilha de deus. A cultura religiosa é maya contaminada.

Dos muitos preceitos em *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento*, predominam aqueles que nos exortam a ver maya como delusão. Devemos lembrar aqui que em sua caracterização da experiência como ilusória, Longchenpa não está tentando provar uma visão de mundo objetiva, uma filosofia que descreve o homem em seu ambiente. Em vez disso, ele está nos dando as ferramentas pelas quais podemos retornar ao estado natural de ser que é nosso lar. Para fazer isso, precisamos ser consistentemente rigorosos em nossa aplicação dos preceitos. Tudo o que é, toda a nossa experiência, incluindo a experiência mística do divino, é falso: é inválido, inautêntico; é falsidade, uma mentira; é ficção; é espúrio ou falsificado. É irreal. Assim, na linguagem comum, quando dizemos “Isso é verdade!” em resposta a uma declaração do fato, devemos estar cientes de que de fato estamos afirmando a

verdade da ilusão. O ‘fato’, na medida em que é apenas uma verdade parcial, é sempre uma mentira, mesmo na realidade convencional. Quão mais é uma falsidade quando cada aspecto e característica em nossa experiência é verdadeira ou factualmente uma falsidade enganosa, uma parte da Grande Mentira que é nossa experiência multidimensional!

Devemos também estar cientes de que a intensidade da crença ou experiência não é um barômetro da verdade. Uma esmagadora epifania da natureza de Deus – ‘renascer em Deus’ – não a torna autêntica ou verdadeira, embora possa ser única em nossa experiência. A experiência religiosa profunda simplesmente fornece um exemplo da magnificência e beleza de maya e demonstra sua capacidade de hipnotizar e encantar. Essa experiência também é de dimensão zero, como escovar os dentes. Da mesma forma, quando em certas fases da vida hormônios específicos saturam o corpo-mente, atitudes e sentimentos inegáveis dominam nosso ser e somos movidos para o amor ou ódio extraordinariamente intensos, para o ‘amor verdadeiro’ ou para a guerra fratricida, e não temos escolha a não ser copular com nossas irmãs ou matar nossos irmãos, não há ‘verdade’ em nossa motivação ou nossas ações, é tudo maya - ilusão, falsidade, uma mentira. O amor, por exemplo, quer se aloje sobre uma pessoa, um animal, um objeto ou um deus, enquanto acreditarmos em sua validade é sempre e apenas ficção, tornando-se ‘verdadeiro’ sempre e somente quando é reconhecido como uma invenção ilusória e efêmera da mente.

Somos tentados a aceitar esse mundo ilusório pelo apelo universal dualista do prazer e da dor e nos apegamos a ele. Certamente nos apegamos a características parciais específicas desse samsara como ‘esta casa e carro’ ou ‘aquela casa e carro’, ‘este(a) parceiro(a)’ ou ‘aquele(a) parceiro(a)’ e ‘minha carreira’ e ‘meu país’ e assim por diante, a aceitação da ilusão como verdade segue como uma carroça atrás do cavalo. Podemos aceitar e sofrer toda a nossa experiência como emanação delusória

de maya e ainda assim sustentar, por exemplo, que o único ‘amor verdadeiro’ é a espontaneidade da compaixão que percebe todos como iguais e não se concentra ou reside em qualquer pessoa ou lugar em particular - amor búdico. Quando esse dualismo de relativo e absoluto se torna tão sedutor que nossos apegos são intratáveis, devemos lembrar que a distinção didática na lógica budista entre verdade convencional (ou relativa) e verdade absoluta é também uma formulação do intelecto, outro truque final de maya. As duas verdades são talvez mais conhecidas como “as duas mentiras”. Sabemos por acordo universal – como parte de nosso contrato social – que a verdade convencional tem validade apenas limitada e que o que afirmamos como verdade só é válido em seu contexto de causalidade racional e apenas enquanto for útil. Essa é a verdade pragmática. E se, como os hindus, aceitamos uma verdade transcendental que chamamos de ‘Deus’ ao qual é eterno, autêntico e justo, ou se, como os budistas, nossa definição de verdade última depende da noção de vaziez, ou como nas formulações de humanismo secular sobre o materialismo científico, postulamos ainda mais uma realidade que é absoluta. Longchenpa descarta tais dualismos como construções da mente ilusória; ele frequentemente aponta para a natureza não-dual da mente e maya unitária. As projeções conceituais são uma estratégia sedutora de maya para impor uma distinção intelectual pragmática – um manto – sobre o que na experiência direta está totalmente além do intelecto, inconcebível, inexprimível e inimaginável.

A realidade está além do dualismo da verdade e da falsidade. Podemos usar as construções verbais inventadas de ‘inverdade’ e ‘irrealidade’ em nossa meditação para abalar os grosseiros tentáculos da crença que se espalham por todo o nosso ser, mas quando começamos a reconhecer a natureza dessa realidade como nada mais do que a luminosidade da experiência, mesmo a fórmula que define essa realidade como além da verdade e da falsidade, do fato e da ficção, do autêntico e do inautêntico, do

válido e do inválido e, finalmente, da própria realidade e ilusão, torna-se redundante. Tal é a profunda dialética do Dzogchen.

O ponto crucial nessa visão do Dzogchen é que maya é uma experiência não-dual. Maya é o ponto de partida, que é nossa própria situação circunstancial, nosso samsara pessoal, reconhecida como a base do ser da qual surge. É, portanto, também o caminho e a meta. Maya é o recipiente unitário e o conteúdo, o cálice e o elixir. O recipiente não pode ser concebido pelo conteúdo – apenas intuído ou 'sentido'. Maya unitária é consciente de si mesma, intrínseca ou espontaneamente ciente, e essa consciência é intrínseca pura presença. Seguindo a exortação de Longchenpa em seus preceitos de meditação para considerar toda experiência como ilusão, ficamos suspensos no espaço básico atemporal de maya. Esforçando-se para o objetivo de desconstrução do mundo dualista intelectualmente elaborado através da atualização desses preceitos, sem esforço, involuntariamente, chegamos ao objetivo que esteve presente desde o início. O ponto de partida é reconhecido como o objetivo. A implicação é que, uma vez que o reconhecimento é o único pré-requisito, nada pode ser feito para alcançar a realização desta maya não-dual. Considerar cada situação como um show de mágica é simplesmente relaxar e se divertir. Portanto – não-ação. A dificuldade - a impossibilidade - de verbalizar maya não-dual diretamente é superada pelo uso dos oito símiles.

Maya-Yoga como Atiyoga

Primeiro, para reconhecer a realidade da libertação do mundo dualista, há uma necessidade inicial de perceber que estamos presos nele. Mas esse reconhecimento dualista em si é uma porta para fora do mundo relativo, para a não-dualidade – de maya contaminada para maya imaculada. Esse reconhecimento é uma compreensão de onde estamos e onde queremos ser como idênticos. Nessa compreensão, o relativo se dissolveu e o não-

dual é realizado; o relativo se foi - ele nunca existiu - e apenas maya não-dual permanece. A essa maya não-dual podemos chamar a unidade de relativo e absoluto ou o estado natural de ser. O reconhecimento das limitações de nossa dicotomia sujeito/objeto coloca nossa consciência na arena do atiyoga, onde há apenas a distinção mais tênue, sutil e transparente entre saber e não saber. De fato, tanto o saber quanto o não saber são pura presença: saber é a própria pura presença e não saber é o esplendor da pura presença, sua expressão energética. Essa realização é inerente ao reconhecimento de nossa situação dualista como tal. Outra maneira de dizer isso é que o samsara é nirvana somente quando reconhecemos o samsara como um estado de sofrimento. Nirvana está na visão clara - na clareza - não na forma específica que é vista quando o sofrimento e a ansiedade colorem todo o espectro de possibilidades.

As formas específicas que aparecem pertencem ao nosso estilo de vida carmicamente determinado. Se estamos comprometidos com o ideal do bodhisattva, esse estilo de vida deve ser denominado como o caminho gradual. A forma real do estilo de vida é irrelevante enquanto for reconhecida como o veículo pelo qual a Grande Perfeição é realizada momento a momento. Isso quer dizer que não há disciplina ou conduta específica preferível a qualquer outra, ou qualquer estilo de vida que facilite a realização da natureza da mente mais do que qualquer outro. Na medida em que toda conduta é determinada carmicamente até que todo o carma se esgote, o que quer que surja é um carma apropriado. Assim, o caminho gradual pode consistir no estilo de vida de monge, iogue ou leigo, religioso ou secular.

É irrelevante qual persona reveste nosso corpo-mente ou qual papel desempenhamos no drama da vida – uma lição ensinada claramente na tradição Mahamudra dos Mahasiddhas, onde qualquer ofício ou profissão pode ser usado como veículo de transformação. Na prática, no entanto, na arena do Dzogchen, muitas vezes descobrimos que o monge, o iogue e o leigo são

parciais ao viés de suas próprias tendências cármicas. Particularmente, no ambiente monástico, o monge está intimamente ligado às suas atividades religiosas e tende a destacar a abordagem compassiva e disciplinada descrita nos sutras Mahayana. O Dalai Lama e a linhagem Geluk Dzogchen se encaixam naturalmente na categoria monástica, mas há muitos lamas Nyingma educados primeiro no mosteiro e depois em uma academia do dharma, por exemplo, que também defendem a abordagem de disciplina orientada para sutra (*vinaya*) e concentração-meditação (*shamatha*) como treinamento preliminar para Maha Ati. Isso gera uma visão tendenciosa e uma atitude de julgamento em relação à conduta do leigo, particularmente do leigo secular. O leigo que está livre dos votos dualistas da práxis budista, no entanto, tem um espaço maior, talvez, no qual uma consciência Dzogchen verdadeira, indiscriminada, anônima e desinibida pode crescer.

Enquanto o monge, iogue ou leigo tenderá a enfatizar a forma do caminho graduado que ele cultiva, identificando-se com o caminho Dzogchen como tal, ele deve saber que a forma é irrelevante à luz da realização não-dual. Enquanto ele não tiver consciência do não-dual, se esforçará para atingir os objetivos de seu caminho gradual particular. Na medida em que a pura presença domina, as formas de metas e os votos de seu caminho progressivo tornam-se irrelevantes. Simplificando, na visão Dzogchen a diferença entre os caminhos gradual e imediato é a mesma diferença entre a verdade relativa e a absoluta – não há nenhuma. O caminho gradual permite o cultivo, o refinamento e o aprimoramento da forma e do estilo, que podem ser considerados ‘aperfeiçoamento’ e ‘progresso’, mas de qualquer forma - com ou sem ‘prática’ - é a criatividade, ou esplendor, da pura presença. A visão do Dzogchen Raiz de atiyoga assume a não-dualidade da espacialidade e da consciência intrínseca como pura presença e no momento atemporal do aqui e agora nunca – nunca – os dois podem ser separados. A forma é vazia e vazia é a forma.

A não-dualidade é a natureza da realidade e a verdade relativa é a ilusão ignorante que é subsumida por ela. Como sustenta a tradição, a distinção entre relativo e absoluto é uma função ilusória do intelecto e, na realidade, as duas verdades não podem ser separadas. Se tornarmos o caminho gradual distinto do que poderíamos chamar de caminho não-dual, introduziremos um dualismo impossível na visão do Dzogchen. Na hora de assimilar a primeira das três partes da trilogia de Longchenpa, *Encontrando Conforto e Alívio na Natureza da Mente*, que trata do ponto de partida em que os aspectos da mente iluminada são progressivamente reconhecidos, o perigo está em esquecer a visão Dzogchen e nossa própria experiência iniciática.

Da mesma forma, se não estivermos familiarizados com a visão Dzogchen, se não estivermos constantemente conscientes da experiência existencial da natureza da mente, durante o retiro de meditação, conforme descrito na segunda parte da trilogia, não conheceremos a não-meditação. No entanto, nesta terceira parte da trilogia que trata do encantamento, Longchenpa começa cada capítulo de analogia com a lembrança do reconhecimento de atiyoga de nossa situação atual no samsara dúplice, abrindo assim a realidade do não-dual. Aqui em maya-ioga com realização de que a não-dualidade é o estado natural de ser, forma e vaziez são vistas como inseparáveis.

O termo Maha Ati pode denotar o reconhecimento involuntário da natureza da mente em cada momento da experiência. Atiyoga é o último recurso no mundo relativo antes que a convicção na realidade do estado natural do ser traga sua própria realidade não-dual intrínseca. É aqui que a visão raiz do Dzogchen e a não-meditação se envolvem. É aí que os iogas de Ruptura (*trekcho*) e Salto (*togal*), tomados como estilo de vida, otimizam a confiança em Maha Ati. As práticas externas e internas de *rushen*, a vocalização da sílaba PHAT, por exemplo, fornecem um poderoso modo de desconstrução da interferência intelectual na percepção direta. Quando a visão do Dzogchen é perdida, os

semdzins constituem um backup vital. Eles podem fornecer perceptivas sutis que reabrem as janelas à visão do Dzogchen. Sem contestar o preceito de que Maha Ati não pode ser alcançado por nenhuma causa ou condição, aqui podemos praticar maya-ioga, atualizando a profunda instrução de Longchenpa em *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento*.

A instrução para a prática principal dada no início da seção de meditação em cada um dos oito capítulos de analogia é essencialmente a mesma. Reitera a injunção crucial “Considere toda experiência como maya.” A instrução se aplica principalmente às sessões de meditação sentada, mas na medida em que também é aplicável a uma meditação momento a momento 24 horas por dia, a instrução obviamente não pode ser interpretada como uma diretriz para analisar discursivamente em termos ontológicos e fenomenológicos toda percepção sensorial à medida que ela surge. Tampouco pode ser o chamado para uma discussão intelectual conosco mesmo sobre as características de qualquer percepção ou realização particular, embora isso não deva ser totalmente descartado. Em vez disso, uma vez que toda percepção, objetiva ou subjetiva, externa ou interna, é – na frase frequentemente repetida de Longchenpa – ‘ausente mas aparente’, a instrução fornece um momento de pausa, um espaço de samadhi não-referencial, em que o paradoxo de todas as situações, todas as percepções e os eventos mentais, não sendo nada e ainda alguma coisa, evocam necessária e imediatamente a natureza da mente, abrindo-se para a vasta extensão livre de pensamentos em que toda experiência é fundada.

Dessa forma, a instrução “Considere toda experiência como maya” pode ser tomada como uma perceptiva e a prática pode ser classificada como um semdzin de terceira categoria, a categoria que facilita a liberação. A aplicação do preceito “Considere toda experiência como um show de mágica”, por exemplo, imediatamente evoca a natureza da mente e abre o espaço livre de pensamentos onde toda experiência é “ausente, mas aparente”.

Por analogia, é semelhante ao *vicara* no Advaita Vedanta de Ramana Maharshi, onde a frase koan “Quem sou eu?” serve para desenraizar o intelecto. Impedida pelo dilema insolúvel do paradoxo de um ego ausente mas aparente, a mente deve agora relaxar em sua própria natureza primordial. No Zen, a prática do koan serve a essa função.

Na prática principal de maya-ioga, sentado em meditação silenciosa, cresce uma tendência duradoura de advertir repetidamente ao preceito “toda experiência é um show de mágica”. A dissonância psicológica resultante é resolvida apenas pela rendição à natureza da mente. Se no início a dissonância desse dilema é sentida apenas fracamente, ou se diminui com o tempo, então pode-se usar alguma elaboração discursiva, como: “Isso tudo é um sonho; tudo está flutuando no espaço sem nenhum fundamento; não há nada sólido dentro ou fora; é um truque de conjuração do intelecto; é tudo alucinação”, e assim por diante, e assim um aspecto conceitual da visão Dzogchen é restabelecido e o sentido de uma realidade supramental não-dual inclusiva e abrangente é introduzido. Essa atividade discursiva é reduzida tão logo a mera intuição da verdade se apresente. A experiência dessa intuição pode, a princípio, ser apenas momentânea e voltamos repetidas vezes à função mental discursiva. No entanto, uma vez que é o estado natural intrínseco de presença que estamos intuindo, à medida que ganhamos cada vez mais familiaridade com ele, torna-se progressivamente mais fácil. As oito analogias de Longchenpa – sonho, ilusão mágica, eco, aparição etc. – servem como ilustração da realidade “sempre já” da experiência imediatamente consciente de todos os eventos como maya, sempre “ausente, mas aparente”.

A Reforma Europeia alimentou-se da perene tendência mística de rejeitar a consciência religiosa complexa e estruturada, a intercessão sacerdotal, o ritual escatológico custoso, o dogma escolástico e a liturgia abstrusa. O movimento psicodélico dos anos sessenta trouxe o não-dualismo para fora do armário até os

dias de hoje da “nova era”, em que há um viés cognitivo em direção a uma perspectiva religiosa sem forma que lembra a visão Dzogchen. Tomamos satisfação, por exemplo, nos preceitos auto-dissolúveis dessa visão, preceitos que interrompem a corrente do pensamento discursivo dogmático e com ele, o hábito do pensamento fundamentalista obsessivo/compulsivo tão odiado pelos humanistas. Assim como o etos humanista que estrutura e determina os imperativos cognitivos e morais da cultura ocidental contemporânea foi destilado da cultura cristã tradicional, o Dzogchen substitui o Tantra tibetano ritualista e gradualista. Mas, como a maioria das tradições religiosas, o budismo tântrico tibetano é parte integrante da cultura que o gerou. Assim é com a tradição Longchen Nyingtik da Escola Nyingma, por exemplo, que está inserida na tradição monástica e sacerdotal tibetana, inseparável do ritual religioso sofisticado e das formas e estilos de vida culturais do Tibete teocrático; no entanto, os preceitos radicais não-dualistas que estão em seu cerne, exigem sua própria desconstrução existencial – cognitiva e sintática e sua própria transcendência. Assim, nos movemos em direção a uma percepção de que o contexto religioso é irrelevante para a busca essencial do Dzogchen. Por que, então, deveríamos na tradição ocidental substituir nossa variedade local de formas religiosas por paradigmas da Ásia Central? Certamente o budismo tibetano está em um estado de rápida transição e crescimento no Ocidente e a assimilação do budismo esotérico com suas implicações metafísicas, psicológicas e morais multifacetadas e profundas continuará a servir e enriquecer a cultura ocidental e beneficiar seu povo. Mas a visão Dzogchen não pressupõe nenhuma base religiosa-cultural específica. Os preceitos do atiyoga podem ser aplicados em qualquer meio social e é essa característica que o torna – e sua maya-ioga – tão eminentemente importável para as sociedades ocidentais.

No entanto, isso não é verdade para o mahayoga. Mahayoga caracteriza-se como o processo criativo de meditação onde se

acredita que a visualização ritualística das formas simbólicas das deidades búdicas e a recitação de seus mantras purificam o carma do meditador e, ao final do ritual, permitem surgir a luminosidade da Grande Perfeição. A prática fundamental que Longchenpa apresenta no início da primeira seção sobre meditação, em *Sonho: A Primeira Analogia*, é um exercício de mahayoga que consiste principalmente em visualização "criativa" e um elemento de estágio de "realização" da prática tântrica. O antídoto para o falso dilema colocado pela intrusão deste elemento não-forma da meditação no cenário do atiyoga é a visão Dzogchen na qual o relativo e o absoluto são inseparáveis e onde o espaço/tempo é subsumido pela não-dualidade. Aqui somos obrigados a aceitar o pequeno ritual de guru-ioga que, através de sua estrutura e conteúdo simbólicos, reflete a realidade do aqui e agora da Grande Perfeição. A inexprimível visão não-dual do Dzogchen não deve ser substituída pela psicologia do caminho gradual no qual um sistema de crenças condicionado promove uma série de objetivos a serem alcançados ao longo do tempo, em que a orientação de objetivos inevitavelmente nos obceca. Não devemos cair no erro de conceber que a mentalidade implícita em *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento* repousa sobre o fundamento que foi cultivado pelos dois volumes anteriores da trilogia de Longchenpa. Não devemos errar ao acreditar que a atualização dos principais preceitos de maya-ioga repousa sobre o fundamento da meditação onírica. Podemos perceber, no entanto, que as formas criativas e de realização do mahayoga proporcionam momentos de desenvolvimento através da compreensão intuitiva imediata de sua natureza, que ilumina espontaneamente nosso estado nebuloso de percepção dualista. Caímos no poço profundo da obsessão por metas se acreditarmos que a meditação artificial através do tempo purificará a maya convencional; se, por outro lado, a magia dos símbolos interativos visualizados e conceituais no mahayoga nos dá reconhecimento e então familiarização com a natureza da mente, este guru-ioga abre o caminho para a matriz do momento atemporal de pura presença.

Se essa explicação – ou justificativa – ainda evoca a psicologia do caminho gradual, pode ser útil relembrar a metáfora tradicional do rei no centro de sua corte. Assim como um rei chama seus ministros para fornecer perícia e funções ministeriais de acordo com suas habilidades e aptidões para facilitar seus projetos e propósitos, assim o iogue ou ioguine Dzogchen no centro da mandala inclui espontaneamente qualquer um da vasta gama de meios hábeis e práticas dispostas como em círculos concêntricos em proximidade variável com ele, de acordo com sua relevância, para completar o momento atemporal de pura presença. “O trabalho para os ministros do rei” na mandala de práxis Dzogchen é exemplificado pelo incentivo de Longchenpa em praticar os métodos que a tradição oferece para desconstruir a emoção (no final da última estrofe de *A Cidade dos Gandharvas: A Sétima Analogia*). Esta instrução pode ser entendida como a prática do semdzin em que a emoção pode surgir sob nosso olhar apenas para se dissolver imediatamente em sua evanescência como a natureza da mente. Nesse caso, permanecemos na arena do atiyoga. Se as emoções são intratáveis e nosso olhar é fraco, podemos utilizar os preceitos tântricos semelhantes que transformam as cinco emoções nos cinco aspectos da consciência primordial representados pelos cinco budas. Ou talvez empreendamos o voto de bodhisattva e as seis perfeições que são antídotos específicos para estados emocionais, como a perfeição da paciência como antídoto para a raiva (no final de *Eco: A Sexta Analogia*). Nestes últimos casos, embora possamos incluir no atiyoga quaisquer meios hábeis que as oito abordagens inferiores fornecem para lidar com as difíceis propensões carmicamente induzidas, o Dzogchen atiyoga é sustentado na consciência toda-abrangente da natureza não-dual da mente que resolve o dualismo intelectual relativo/absoluto.

Voltando, porém, à meditação ritualística do guru-ioga, que consiste na visualização do Guru e depois o relaxamento na luz clara em dissolução da visualização. Este guru-ioga de oito linhas

como a prática central e fundamental pode parecer um assunto pequeno para discutir abrangentemente, mas é de importância crucial. A meditação de maya-ioga – particularmente do estado de vigília e do ioga onírico – é realizada apenas na medida em que o guru-ioga é realizado. Todos os preceitos do atiyoga são meras construções nominais, a menos que a realidade que o guru representa em nossa visualização, e que o guru-ioga induz, seja a realidade de nosso dharma. Em *Aparição: A Oitava Analogia*, onde Longchenpa ensaia a dialética cognitiva do Dzogchen de todas as analogias anteriores, em sua fase final de desconstrução existencial em que mesmo aqueles preceitos que denominam a ilusão técnica de maya são negados de validade na medida em que são construções intelectualmente determinadas, ele fornece o preceito final do Dzogchen: somente a bênção do guru pode facilitar o reconhecimento que constitui um avanço na natureza da mente.

Guru-ioga desenvolve nosso senso de Guru de um mentor venerável, um professor encarnado existente "fora" com o qual temos uma relação de subserviência, uma voz interna, um meio com quem nos relacionamos como um irmão e, finalmente, para a realidade não-dual que é a natureza da mente. Esta realidade é representada por Guru Rinpoche, Pema Jungné, o Grande Guru cuja emanação constitui toda a nossa experiência. Seu corpo é a forma do universo em qualquer momento; sua voz é todo som e toda vibração; sua mente é a única mente da consciência primordial. A bênção do guru, portanto, é um momento adventício atemporal totalmente livre de personalidade e relacionamento. Adventício, constantemente disponível, essa bênção é livre de causas lineares e condicionamentos racionais, de modo que qualquer estratégia para concebê-la é fútil.

Longchenpa expressa a inexprimível pura presença (*rikpa*), que é a natureza da bênção do guru através da analogia da aparição, tudo expresso em sua sublime e inimitável poesia. Se a bênção do guru é uma abertura do olho interior da sabedoria, então todas as

cores e formas e todos os sons e vibrações, todas as formações de energia fornecem o esplendor da natureza da mente. Uma palavra de advertência (no penúltimo verso de *Aparição: A Oitava Analogia*): criticando os eruditos, especialistas e monges que são apanhados na lógica de suas crenças conceituais habituais e sistemas de crenças, e cujos pensamentos são entendidos por eles mesmos e pelos outros como sendo autoritariamente incontestável, inibindo assim a radiância natural que brilha, Longchenpa define a ignorância que impede a bênção do guru. A bênção, ele sugere, é repleta de humildade.

Nas linhas do colofão, Longchenpa se identifica como Radiante Imaculado (Drimé Wozer), "o iogue que acompanha de perto os pés do Grande Guru Pema Jungné". Aqui, certamente 'o Grande Guru Pema' é um nome poético para a imaculada maya da natureza da mente, o nome que evoca a famosa imagem de Guru Rinpoche reclinado sobre o lótus puro, representando a natureza dinâmica da mente surgindo espontaneamente da lama do lago do infindável samsara, experimentado na forma não específica do trikaya dos budas. Aqui, no final de sua composição, Longchenpa revela que ele nunca esteve longe da devoção ao guru. Nada além de devoção a esse Guru permite a entrada no arrebatamento da composição inspirada exibida em seu trabalho. Nada além de relaxamento na natureza da mente e unidade com ela fornece o conhecimento no qual os preceitos do Dzogchen podem ser tecidos. Esta "tecelagem dos preceitos Dzogchen em pura presença" é uma bela metáfora no contexto do Dzogchen Raiz, na conclusão de um trabalho sobre maya onde espacialidade (*dharmadhatu*) é sinônimo dela.

No momento atemporal da bênção do guru, os quatro SAMAYAs do Dzogchen atiyoga – ausência, abertura, espontaneidade e unidade – são reconhecidos como nos unindo primordialmente, involuntariamente, quer saibamos ou não. Ao longo de sua lembrança dos preceitos de visão e meditação, Longchenpa articula as palavras-chave que evocam e afirmam

esses SAMAYAs. Em particular, maya é “ausente”, sua ausência indicada em cada uso da frase “ausente mas aparente” que constantemente aponta para o não-dual paradoxal. Com a compreensão do significado desta frase crucial em maya-ioga, a tendência ao niilismo, na pior das hipóteses, e o samadhi do nada, na melhor das hipóteses – ambos os quais a contemplação da ausência pode involuntariamente encorajar – são desarraigados. Maya está ausente na medida em que carece de qualquer substancialidade como um ego, uma alma ou um ‘Si-Self’. É inexistente e igualmente falso e irreal. No entanto, ainda é sensível, aparente, visível. A força da contemplação sobre a ausência é anular nossa propensão inveterada de conceber a substância em nossa percepção do mundo externo e “sentir” uma individualidade separada, um senso de eu, em nossa vida e personalidade interior. A perda do ego depende do reconhecimento dessa ausência.

O segundo dos SAMAYAs Dzogchen, abertura, é evocado por seus sinônimos, particularmente “vaziez” (*sunyata*), uma palavra que Longchenpa emprega com frequência, uso incomum em um contexto Dzogchen. Vaziez pode implicar a ausência de qualquer atributo conceitual, mas em sua implicação e conotação de forma de luz aberta, o termo “abertura” tem sido usado por alguns tradutores como um equivalente de *sunyata* (mais proeminentemente pelo Dr. Guenther). Além disso, onde quer que a natureza da mente em sua vasta espacialidade seja evocada pelo símile do céu de Longchenpa, que é frequente, a abertura como vaziez deve ser inferida.

O primeiro par de SAMAYAs – ausência e abertura – se aplica à fase de Ruptura e o segundo par – espontaneidade e unidade – ao Salto, a fase de fruição. Em um texto que trata da aplicação prática dos preceitos de Ruptura, o segundo par aparece com menos frequência. Espontaneidade e unidade referem-se ao lugar onde as construções intelectualmente concebidas não se aplicam

mais, onde o condicionamento carmicamente induzido perdeu sua força.

As Oito Analogias

O texto está dividido em oito capítulos, cada um tratando de uma das oito analogias, concluindo tudo com versos de dedicação. Cada capítulo é dividido em seções de Visão e Meditação.

A seção sobre visão em cada um dos oito capítulos de analogia começa com um lembrete da realidade não-dual da luminosidade da natureza da mente (o estado natural de ser) em que surge a condição delusória de nossa experiência samsárica comum. A primeira é chamada de ilusão mágica básica e imaculada (maya) e a segunda, a ilusão mágica de conceitos falsos. Essa distinção é elaborada no início de *Sonho*, onde Longchenpa a apresenta como ponto de partida de seu tratado – começamos reconhecendo nossa prisão de construções dualistas. Aqui, também, em sua descrição de nossa visão delusória, ele faz a distinção entre a perda de consciência que surge acidentalmente, simultaneamente, com toda percepção sensorial e a perda de consciência que acompanha a atividade intelectual ideacional e conceitual de selecionar, filtrar e projetar os conceitos que então tomamos como ilusão convencional. Cada capítulo compara nossa experiência da ilusão mágica de falsos conceitos a uma das oito analogias — sonho, show de mágica, miragem, eco etc.

A distinção entre a maya imaculada que é nosso estado natural de ser e a maya poluída pela atividade intelectual é enfatizada para que o reconhecimento desta última como nada mais que a primeira possa resolver o dualismo ostensivo entre nosso estado natural de ser e nosso estado atual de ignorância. Essa distinção é apresentada aqui como base da compreensão da necessidade de “relaxar por detrás do encantamento”. Este é o meio hábil do atiyoga e permite que a dialética do Dzogchen realize sua magia, começando com a afirmação de que, uma vez que a ignorância

surge na e como a natureza prístina da mente, ela nunca se torna outra coisa senão a natureza da mente. A ilusão de que se torna uma realidade separada é indicada pela diáfana delusão das oito analogias. O restante das seções sobre visão em *Sonho* fornece uma compreensão de como a delusão que surge do estado natural imaculado do ser é como a experiência da respectiva analogia, expressa em preceitos que empregam o modo imperativo do verbo – 'reconhecer', 'perceber', 'ver', etc. As linhas finais em cada seção sobre visão retornam a uma afirmação da não-dualidade.

A seção sobre meditação em cada capítulo trata primeiro do ioga do estado de vigília e depois do ioga onírico. As instruções sobre as práticas fundamentais e o guru-ioga, que são prescritos em todos os oito aspectos daquele do de vigília de maya-ioga, são dadas no início da seção de Meditação em *Sonho*. Após essas preliminares, em cada uma das oito meditações, somos instruídos a aspirar à consciência de maya evocando a natureza real da analogia relevante. Essa aspiração está expressa na forma verbal de oração. 'Que eu reconheça toda minha experiência como um sonho', por exemplo. Afirma a implicação de que a visão é inseparável da práxis da meditação: isso é axiomático no Dzogchen. Este princípio pode ser inferido da falta de qualquer diferença substancial na natureza da instrução preceptiva nas seções sobre visão e meditação desperta (e talvez no ioga-onírico). Qual é a diferença experimental, por exemplo, entre o imperativo de "reconhecer a presença intrínseca espontânea e autoexistente" e a instrução de "deixar nossas mentes se estabelecerem, sem flutuações, sem esperança ou medo na miragem que é como espaço de toda experiência"? (*A Quarta Analogia*) ou "estabelecer-se na igualdade, permitindo que a mente perceba o que quer que surja como o reflexo da lua na água" (*A Quinta Analogia*).

Além disso, torna-se evidente aqui que a práxis principal desta maya-ioga é idêntica em todos os oito aspectos. A distinção está apenas na porta que usamos para entrar em uma sala. O

pensamento discursivo com o qual começamos o reforço da clareza de que toda experiência é como um sonho, por exemplo, ou que esse momento particular de experiência é como um sonho, é uma porta de entrada para o mesmo reconhecimento de toda maya como imaculada. A prática do ioga onírico é descrita detalhadamente na primeira analogia - *Sonho* - e em uma exposição mais curta na segunda analogia - *Espetáculo de Mágica*. É mencionado apenas de passagem nos capítulos subsequentes porque, novamente, a prática permanece essencialmente a mesma. O propósito de Longchenpa é que cada uma das oito analogias forneça uma nova visão sobre a natureza da realidade (*dharma*), em toda a nossa experiência (*dharma*), cada evento e situação (*dharma*), como maya. As sinopses a seguir incluem características marcantes selecionadas do intenso e denso estilo literário de Longchenpa.

Sonho: A Primeira Analogia

O primeiro capítulo apresenta a visão, meditação e a fruição de maya-ioga. A curta seção sobre Visão introduz a noção básica de maya como uma dupla, maya imaculada e maya conceitualizada, e então diferencia a perda intrínseca de consciência e a ignorância de construções e conceitos intelectuais. Os preceitos da visão afirmam a natureza unitária da dupla maya como a consciência semelhante ao céu que é como o sonho. A longa seção sobre meditação descreve as meditações que atualizam o esclarecimento da visão. Cada sessão de meditação começa com a fundação de refúgio e mente-bodhi e então guru-ioga. A principal práxis iniciada durante a sessão de meditação e depois reforçada durante cada sessão é o ioga onírico, que é a não-meditação momento a momento, vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana, que experimentamos nas rupturas entre as sessões formais de meditação.

O ioga onírico tem duas partes: sonho desperto e sonho adormecido — a contemplação é a mesma. Conscientes da insubstancialidade inerente de todas as aparências, todas as situações, estejamos despertos ou adormecidos, relaxamos na irrealidade de toda experiência, na realidade de maya não-dual. No sono, pela ausência de apego ao sonho, sonhamos o sonho lúcido. Aqui a transformação e a multiplicação da emanação e a viagem no mundo dos sonhos fornecem um paradigma que cumpre os propósitos da presença pura e compassiva. O capítulo termina com uma breve indicação não apenas da criatividade engendrada pelo ioga onírico adormecido, mas também do efeito da prática de não-meditação 24 horas por dia, sete dias por semana.

Espetáculo de Mágica: A Segunda Analogia

Deve-se notar que 'espetáculo de mágica' pode ter dois significados de acordo com onde a ênfase é colocada na frase. Um espetáculo de mágica é o show profissional de um mágico. Um espetáculo de mágica é uma exibição mágica, no nosso caso uma exibição multidimensional e onissensorial de maya. A primeira é uma analogia ou símile de maya; o último é uma descrição metafórica dela. O símile da performance do mágico ou ilusionista é a analogia do espetáculo de mágica que percorre este capítulo, no qual Longchenpa apresenta as quatro instâncias de maya que são pertinentes a maya-ioga: a maya de nossas vidas cotidianas que é a natureza real da mente, mas ainda nos engana; maya como o engano percebido como algo a ser descontaminado; maya como sadhana — a práxis da descontaminação; e maya como a fantasmagoria prístina da consciência intrínseca.

Para ilustrar que todas as nossas percepções samsáricas são as tortuosas elaborações da simplicidade como a ilusão de um mágico que aparece como mais do que seus adereços constituintes, Longchenpa evoca nossa percepção de outras

mentes, outras pessoas. Como nós mesmos, outras pessoas não têm natureza substancial intrínseca e, portanto, não se pode dizer que existem independentemente como uma constante ou mesmo como um flash de luz. Nós as conhecemos apenas como nossas projeções intelectuais com seus construtos profundamente arraigados e suposições efêmeras, porém, são suposições habituais sobre elas, os quais determinam a percepção de seus atributos e personalidades. As pessoas nada mais são do que fantasmas, como aquelas que povoam nossos sonhos.

Para reforçar a noção da duplicidade de maya, podemos dizer que nossa percepção das pessoas é uma mentira e que nossa percepção do mundo em que vivemos é uma mentira universal. Devido ao reconhecimento dessas mentiras proporcionar uma ocasião para a leveza do ser, também podemos chamá-lo de uma piada – uma piada cósmica. Longchenpa insinua a noção da mentira universal e da piada cósmica na seção sobre meditação.

Ilusão de Ótica: A Terceira Analogia

A distinção deve ser esclarecida entre ilusão de ótica e alucinação. Uma ilusão de ótica é derivada de um gancho visual que é interpretado falsamente pelo olho e pelo intelecto, como um pedaço de pano preto que, pendurado nas vigas, é tomado por um morcego. Alternativamente, o gancho visual pode se tornar a ocasião para uma fantasia elaborada, como um movimento de luz e sombra que parece ser um rato correndo, ou as fantasias mais suaves de *detrium tremens* (termo utilizado para designar a alteração no estado mental que apresenta sintomas diversos, desde sonolência e apatia até desorientação, alucinações, irritabilidade e raiva), onde padrões de papel de parede parecem aranhas invasivas. Uma alucinação é uma projeção mental independente de qualquer suporte exterior. É tradicionalmente ilustrado pelos delírios convincentes induzidos pela planta psicotrópica *dhatora* (maçã espinhosa).

“Alucinação” também poderia servir como um símile de maya, mas aqui na terceira analogia, Longchenpa lida com a ilusão de ótica para minar nossa crença em um mundo externo aparentemente concreto. A ênfase aqui é no mundo externo como delusão devido a não ter núcleo, essência nuclear ou “eu”. Nosso ambiente samsárico é certamente visível aos sentidos, mas na verdade é inexistente, ‘ausente’, porque é infundado. Examine com o olho da sabedoria e, como uma ilusão de ótica, ele desaparece e nossas reservas racionais inevitavelmente se dispersam. O panorama sensorial aparentemente externo parece ser real apenas por causa de nossa necessidade de perceber a segurança cognitiva em cada evento sensorial, um processo que flui naturalmente de nossa validação emocional de um ego ou eu para nos livrarmos do medo da perda do ego. Assim, o reconhecimento da natureza celeste da mente é diretamente proporcional à nossa perda do ego.

Miragem: A Quarta Analogia

Em sua leitura da miragem, Longchenpa descobre a melhor ilustração de maya como ausente mas aparente, inexistente mas visível. No entanto, assim como a mente racional tropeça e pára, estando fora do ar na percepção da miragem paradoxal, então o olhar para maya poluída como uma ilusão ficcional, a mente retorna ao seu estado não-dual sem origem. A visão de totalidade da maya poluída, aparentemente substancial, repousa sobre o sentido de um ego e como nada desse tipo existe quando contemplamos a natureza da mente, o intelecto fica desconcertado e o estado natural do nirvana é revelado.

O Reflexo da Lua na Água: A Quinta Analogia

Maya é *como* o reflexo da lua na água, ou *como* um reflexo no espelho. Maya *não* é um reflexo de um objeto distinto, existente

separadamente. Em outra famosa analogia evocada no atiyoga, a fantasmagoria sensorial é comparada ao espectro do arco-íris produzido pela refração de um raio de sol através de um cristal. Maya talvez seja uma *refração* de luz clara, mas não é um *reflexo* de um objeto aparentemente concreto. Novamente, o significado do reflexo da lua na água é sua natureza mágica. Aparece, mas não tem existência substancial. Não podemos colocar um dedo sobre ela, muito menos agarrá-la. Tente tocar uma imagem da lua na água e o reflexo claro se dispersa em uma deslumbrante proliferação de ondulações. Nós simplesmente precisamos reconhecê-la como ela é.

Dentro da sublime consciência, calma e prístina, que é evocada pela imagem do iogue em uma noite de lua cheia, contemplando o seu reflexo em um poço de água parada, Longchenpa, em sua quinta analogia, avança para introduzir a noção de espontaneidade e para reforçar o preceito da não-ação. Neste contexto Dzogchen, a palavra "espontaneidade" não descreve tanto a maneira de aparição de uma imagem na natureza transparente da mente, mas caracteriza a própria imagem. A imagem não é 'criada espontaneamente' implicando um criador, uma criação e o ato de criar, mas sim um momento atemporal de uma realidade inexprimível, nem criada em um processo temporal nem existente como um objeto cristalizado de criação. A maya de todas as situações é a espontaneidade, livre das limitações de todos os conceitos temporais. A não-ação, por outro lado, é o estado natural da mente no qual a espontaneidade ocorre, implicando a renúncia a toda orientação de metas e estratégias de busca. Onde quer que sejamos exortados a apenas deixar acontecer e relaxar na natureza da mente, no espaço unitário, no estado natural do ser, a não-ação é indicada. No entanto, a não-ação não implica necessariamente inação, passividade ou estagnação; não implica perda ou diminuição da eflorescência nem qualquer modo de ser.

Eco: A Sexta Analogia

Na visão do Dzogchen, Longchenpa emprega a analogia do eco para evocar a natureza da mente em todas as experiências, em todos os eventos. Não é tanto a percepção auditiva que é tratada aqui, mas sim a semelhança do eco com toda experiência sensorial na medida em que é vazia e desprovida de substância, sem fonte evidente, aparentemente sem causa. Com este reconhecimento não há mais nada a fazer. Não há distinção a ser feita entre absoluto e relativo porque a experiência do momento está além do intelecto e nada que possamos pensar ou acreditar faz qualquer diferença para a realidade da maya imaculada.

Na seção sobre meditação, depois de nos exortar a reconhecer que toda experiência é vazia como o eco, Longchenpa se concentra na vaziez de todo som. Especialmente, ele considera o vazio das palavras de elogio e censura para ilustrar a vaziez de todas as impressões sensoriais. Ao tomar as palavras de outras pessoas como ocasião para nos familiarizarmos com toda experiência como eco, além de realizar a natureza da mente, cultivamos a inestimável virtude da paciência. Da mesma forma, olhando com discernimento para a emoção florescente, particularmente a raiva, tomando-a como uma circunstância adventícia, como um eco, cultivando a experiência de todos os fenômenos como tal, ficamos aliviados das condições que produzem estados emocionais neuróticos.

A Cidade dos Gandharvas: A Sétima Analogia

A cidade dos *gandharvas* é uma terra de mitos, como Fada, ou Jerusalém de Ouro. Como Uddiyana (onde Padmasambhava nasceu) ou Hollywood, tem uma localização geográfica, a geografia é relevante aqui apenas na medida em que dá maior credibilidade à visão daquela cidade. Como Jerusalém de Ouro, a cidade dos gandharvas é uma visão exteriorizada no céu. Como

visão interna, é um devaneio ou sonho; externamente são castelos no ar, terra das nuvens ou terra do cuco das nuvens. Na mitologia budista, os gandharvas que a povoam são músicos celestiais, mas, novamente, isso é apenas tangencialmente relevante aqui.

Nesta sétima analogia, Longchenpa vai mais longe em sua identidade de maya poluída e maya imaculada. Ele afirma em muitas palavras que a natureza do samsara é o nirvana. Precisamos apenas reconhecer nosso mundo sensorialmente designado como o espaço e relaxar na consciência primordial e não-dual do estado natural de ser.

No final da seção sobre visão, Longchenpa prescreve uma meditação para momentos (e renascimentos) em que deixamos de reconhecer a natureza da mente em cada instante do aqui e agora. Sabemos intelectualmente que toda experiência é como uma cidade de gandharvas, um projeto de maya, que a ação é não-ação em sua natureza essencial, e que a renúncia e o compromisso engajado são igualmente delusórios. Mas enquanto houver um vestígio da crença em uma pessoa real ou um ego, uma substância cósmica ou um deus, enquanto esse reconhecimento não se manifestar existencialmente, o ego fica com um anseio por um ideal não realizado. Nesse caso, a recomendação é trabalhar com as emoções, de acordo com os preceitos do Mahayana, Tantra ou Dzogchen.

Aparição: A Oitava Analogia

Longchenpa teria assumido que seu público estava familiarizado em suas próprias vidas com aparições, fossem elas fantasmas de almas que partiram, visitas de espíritos e deuses locais, ou visões de divindades búdicas e assim por diante. Tal visão de aparição fazia parte da cultura religiosa do Tibete. Nossa cultura materialista ocidental tende, na melhor das hipóteses, a desencorajar tal experiência e, na pior, ridicularizá-la. Assim, a primeira lição a ser tirada da *Aparição* é a tolerância, a aceitação

e, finalmente, a rendição ao próprio fenômeno da aparição. Essa abordagem de maya como aparição é útil porque, ao visualizar fantasmas, por exemplo, a mente racional é bloqueada, confundida e naturalmente se retira para o estado de suspensão, permitindo que a natureza da mente brilhe.

Neste extenso oitavo capítulo, Longchenpa repassa toda a visão Dzogchen dos sete capítulos anteriores. Mas, como culminação de seu foco em movimento do mundo externo, que ele trata como a consideração primária nos primeiros capítulos, são os seres vivos na roda da vida que ele define em primeiro lugar por referência à aparição. Os seres vivos, porém, inseparáveis de seus ambientes, aglutinam-se em uma ilusão unitária que é como uma aparição. A totalidade dessa vasta ilusão, incluindo seu conteúdo emocional, quando deixada sozinha, livre de interferência intelectual, não é outra senão a realidade de nossa natureza búdica, expressa como o trikaya e os campos búdicos, abertura ilimitada, pura e imaculada. — a natureza da mente. Com a convicção baseada na experiência de que toda a mandala de nossa experiência é como uma aparição, podemos queimar nossas pontes progressistas e abandonar lentamente o processo de desconstrução intelectual egóica que nos trouxe até aqui. O dualismo de sujeito e objeto que particulariza e concretiza elementos específicos de nossa experiência não é mais válido, então, como chifres de coelho, todas as nossas imputações fictícias sobre a vaziez da realidade se dissolvem. Nossas opiniões e preferências tornam-se parte do delírio universal e intersubjetivo, e a única realidade é o que está além dos conceitos e construções ideacionais e das funções interpretativas e seletivas da mente cognitiva. Nenhuma formulação verbal pode fazer justiça à experiência depois que é reconhecida como uma forma de luz aparente. Os rótulos são para os pássaros. Qualquer discussão sobre a natureza da realidade é mero ar quente especulativo. Mesmo a função verbal de apontar a natureza da mente é delusão.

Maya-Yoga e Dr. Herbert Guenther

Longchen Rabjampa foi talvez a maior mente a percorrer a Terra das Neves. *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento*, aqui publicado sob o título *Maya-Yoga*, é o terceiro volume de sua *Trilogia de Encontrando Conforto e Alívio*. O primeiro volume é *Encontrando Conforto e Alívio na Natureza da Mente* e o segundo *Encontrando Conforto e Alívio na Meditação.* Não peço desculpas por outra tradução de um dos textos seminais do Dzogchen de Longchenpa. Cada geração de tradutores faz sua própria interpretação de obras tão importantes, cada uma construindo sobre a próxima, até que uma versão final oficial seja alcançada. Mesmo agora, outra geração de tradutores assimilou a experiência de seus antecessores, aparentemente por osmose cognitiva, e deu um salto gigantesco em direção a essas versões finais. Espero que esta tradução possa ser útil para eles; mas meu objetivo principal é representar os preceitos pelos quais a visão mística de Maha Ati pode ser reconhecida e sua compreensão experiencial tornar-se acessível a todos.

A publicação em 1980 da tradução do Dr. Herbert Guenther de *A Trilogia de Encontrando Conforto e Alívio* pela Dharma Publishing de Tarthang Tulku sob o título *Kindly Bent to Ease Us* (Gentilmente Inclinado para nos Aliviar) foi um evento crucial na publicação de textos Dzogchen. Iniciou uma nova fase de tradução do Dzogchen e ofereceu um vocabulário revisado para ela. Concomitantemente, proporcionou uma racionalização da práxis Vajrayana que até então era formulada em termos simplistas e devocionais. Para alguns, isso foi um movimento retrógrado, na medida em que forneceu sustento para o intelecto, enquanto esse mesmo intelecto era o principal obstáculo para "sentir" o significado dos lamas. A tradução do título pelo Dr. Guenther, o estranho e evocativo *Kindly Bent to Ease Us*, parecia pôr em dúvida a validade da própria visão que apresentava, caracterizando-a como provisória, apresentando um sadhana

funcional, mas pervertido. Para outros, aprofundou uma visão intuitiva da natureza da mente, fornecendo uma dimensão psicológica e filosófica adicional ao vocabulário da poesia Dzogchen. Para alguns, trouxe decepção pelo uso da terminologia acadêmica exotérica da fenomenologia, que aqui em alguns lugares explicava, mas em outros tendia a obscurecer o significado de Longchenpa – ela foi destinada ao filósofo-acadêmico por um filósofo acadêmico e não o iogue ou ioguine existencial. Esses leitores ficaram horrorizados com a ausência na tradução do poder poético e da beleza que marcam o trabalho de Longchenpa, embora mesmo o Dr. Guenther não pudesse deixar de cair ocasionalmente em alguns conceitos poéticos que lembravam incisivamente a natureza lírica do tibetano original. Para outros, estabeleceu a visão Vajrayana na tradição cultural e filosófica ocidental contemporânea. Outros leitores ficaram encantados ao ver seu intelecto desafiado a compreender a imensidão da vasta visão Dzogchen.

Esta crítica não pretende rebaixar o trabalho do Dr. Guenther, mas sim distingui-lo como inovador e controverso. Este estudioso exigente e impecável já havia feito uma contribuição inestimável para os estudos budistas, tanto teóricos quanto práticos, antes da publicação de *Kindly Bent*. Para mim, pessoalmente, sua *Filosofia e Psicologia no Abhidbarma* forneceu uma base teórica concisa e profunda para um retiro de shamatha em Almora, Índia, em 1967, e *O Ornamento da Joia da Liberação* foi um amigo inspirador constante durante a prática de ngondro nos anos seguintes. Em títulos subsequentes, o Dr. Guenther deu passos gigantescos na tradução tibetana e na elucidação da terminologia técnica e, assim, iluminou toda uma geração de acadêmicos que, de outra forma, estavam irritados com a linguagem devocional simplista dos tulkus tibetanos, pouco familiarizados com as maravilhosas sutilezas, nuances e ambiguidades da infinita flexibilidade da língua inglesa.

Certamente, em *Kindly Bent to Ease Us*, o Dr. Guenther forneceu um berço pelo qual seus alunos podiam ler o tibetano enquanto permaneciam cientes das denotações metafísicas e dos paralelos na fenomenologia acadêmica. Forneceu um excelente suporte para qualquer tradução posterior – talvez ele tivesse esse propósito em mente. No entanto, alguns de seus equivalentes em inglês de termos técnicos tibetanos, tornaram-se redundantes como sua "imaginação criativa" (para *sgom pa*), ou "claridade límpida e perspicácia consumada" (para *byang chub sems*). Às vezes, na minha opinião, o Dr. Guenther errava em sua leitura do tibetano. Ocasionalmente, ele distorce o significado para se adequar a suposições racionais preconcebidas, perdendo assim de vista as intenções ulteriores de Longchenpa. Frequentemente, seu tratamento pesado de termos budistas comuns obscurece o sentido de uma frase. Mas o que talvez seja a tendência mais desagradável em sua tradução é girar a obra na direção de uma exposição filosófica objetiva, em detrimento da dimensão sutil e secreta da poesia mágica. Seu ponto de vista é interessante e pode ter induzido muitos pesquisadores acadêmicos a se aprofundarem no budismo tibetano. Mas o objetivo de Longchenpa não era fornecer uma monografia perfeita sobre a natureza da mente, mas sim fornecer preceitos lúcidos para aqueles que já estavam no caminho Vajrayana, iluminando-os com sua própria e profunda compreensão experiencial.

Apesar dessas deficiências, em *Kindly Bent* e seus outros trabalhos, Herbert Guenther fez uma grande contribuição ao estudo do budismo tibetano. Além dos estudantes de budismo, inúmeros devotos, iogues e ioguines no mundo ocidental, têm motivos de sobra para lhe agradecer pelo trabalho de sua vida. Mas resta uma coisa a ser dita, que pode ser mais bem formulada como uma pergunta. O Dr. Guenther trouxe uma intuição prévia da natureza da mente para seu trabalho ou seu trabalho induziu a uma percepção dessa natureza búdica? Seja qual for a resposta à

pergunta, temos motivos para celebrar sua compreensão. Por essas razões, dediquei este livro a ele.

Nesta tradução de *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento*, tentei seguir um meio-termo entre a reflexão do significado técnico e a poesia interpretativa, a fim de dar acesso àqueles que usariam o texto como um manual. O uso de um manual de preceitos Vajrayana é facilitado pela autorização e elucidação de um mestre da linhagem literária: o ritual de *lung* proporciona isso.

É interessante notar que nos círculos acadêmicos *A Trilogia de Encontrando Conforto e Alívio* está se tornando a mais renomada das muitas obras de Longchenpa. Dr. Guenther começou a tendência com *Kindly Bent to Ease Us*. No ano 2000, o XIV Dalai Lama ensinou Rigpa aos iniciados em Lerab Ling e France Wisdom Publications publicou o segundo volume da trilogia na França, com seu comentário e tradução sob o título *Mind in Comfort and Ease*. O volumoso auto-comentário de Longchenpa sobre a trilogia chamada *The Great Chariot* (A Grande Carruagem) está em processo de tradução e será publicado também pela Wisdom Publications. *Encontrando Conforto e Alívio no Encantamento* descreve a culminação do caminho graduado descrito nos dois primeiros volumes da trilogia e, portanto, conforma-se à visão raiz.

Gradual é Imediato: Yeshe Lama

O GRANDE *Yeshe Lama* é o mais renomado, abrangente e o mais eficaz dos manuais Dzogchen. É uma fonte primária de preceitos de Ruptura/Salto. Quando eu era novo no Dzogchen, o Yeshe Lama foi apresentado como equivalente à própria Grande Perfeição. Seu nome foi falado em um sussurro, como os nomes dos lamas mais renomados da linhagem. Se o treinamento básico em Vajrayana fosse árduo, o prêmio incomparável era o *Yeshe Lama*. A simples visão deste livro poderia evocar uma experiência iniciática e seu título mântrico era suficiente para remover qualquer obstáculo ou exorcizar qualquer espírito desviante. Colocado na cabeça, seu poder de bênção era igual à bênção de empoderamento do lama-raiz. A apresentação de uma velha cópia impressa pelo lama só poderia ser um sinal de seu favor especial e confiança em seu filho de coração. Foi a oferenda apresentada como incentivo antes mesmo de receber instrução básica do Dzogchen.

Certamente, o *Yeshe Lama* faz jus à sua reputação. Ainda é a joia da coroa das linhagens Dzogchen dos últimos dias. Está no ápice do corpus de literatura *Longchen Nyingtik*, apresentando os iogas Dzogchen essenciais na instrução essencial. O *Longchen Nyingtik* é baseado firmemente na visão de Longchen Rabjampa, uma experiência Dzogchen massiva, vasta e profunda, escrita como os *Sete Tesouros*, que por sua vez foram derivados dos tantras de *Nyingma Gyuebum*, o tesouro literário do Dzogchen. Rikzin Jigme Lingpa, o erudito-místico que compôs o *Longchen Nyingtk*, foi uma encarnação de Longchenpa no sentido mais pertinente. Ele o escreveu durante um período de perseguição de sua linhagem, em um ponto baixo em sua história, mas seu *Longchen Nyingtik* se tornou a semente, a raiz e o ramo de um

renascimento do Dzogchen que reverbera em todo o mundo no início do século 21.

Aquela cópia amarelada e bem manuseada do *Yeshe Lama* permaneceu em sua embalagem de seda por décadas, mas embora a necessidade gerasse a temeridade de traduzi-la, seu alto significado para a linhagem e seu profundo significado na tradição Dzogchen causaram hesitação. No entanto, o que inclinou a balança, foi a sensação de que nesta conjuntura da transmissão da tradição não-dual tibetana para o Ocidente, seu futuro como um instrumento para o bem depende de uma desconstrução e reforma das velhas formas e um ressurgimento semelhante em profundidade e intensidade ao renascimento Dzogchen que Jigme Lingpa iniciou trezentos anos atrás no Tibete. Tal reforma certamente depende da incorporação da visão, meditação e conduta do Dzogchen por nativos ocidentais que absorveram a transmissão, assimilaram-na e podem expressá-la em modos, verbais e não-verbais, apropriados à sua cultura e, também, infelizmente, relevantes para moda contemporânea. Esta tradução do *Yeshe Lama*, disponibilizada a qualquer um que tenha a sorte de encontrá-la, é como um canal da antiga dispensação para a nova, uma preciosa relíquia do velho Tibete contribuindo para a consciência dinâmica do novo. Uma reconsideração dos parâmetros tradicionais de transmissão que se tornaram ossificados no platô tibetano através de centenas de anos de práxis conservadora, também pode beneficiar a geração mais jovem de tibetanos tanto no Tibete quanto no exílio.

Nesta visão radical, a conservação e preservação dos segredos do *Yeshe Lama* para uma geração posterior fica em segundo lugar para fornecer acesso fácil a ele agora. Além daqueles em um caminho graduado tradicional, também estão incluídas as pessoas emergindo do Vajrayana para o Dzogchen Raiz, pessoas que nunca tiveram iniciação Vajrayana e pessoas que tiveram compromisso e dedicação ao Dzogchen por grande parte de suas vidas, e que agora estão se preparando para morrer e podem se

beneficiar da visão de Jigme Lingpa. Da mesma forma, pode beneficiar os mais jovens que têm uma forte intuição de que o Dzogchen e o *Yeshe Lama* de alguma forma se tornam a base do etos da Nova Era. No entanto, deve ficar claro no início, que o Dzogchen dos lamas tradicionalistas que o ensinam como uma meta no final do caminho da tradição da Palavra Sagrada do Vajrayana, um caminho de escalada que inclui treinamento extenuante na cultura religiosa do budismo tibetano, não é o Dzogchen que é divulgado e discutido nesta introdução. Este Dzogchen é uma genuína realização existencial no aqui e agora que transcende todas as religiões, incluindo budismo e bön, islamismo e cristianismo. É o que ficou conhecido como Dzogchen Raiz.

O Dzogchen Raiz, em seu sentido primário, implica um compromisso total com a práxis ampla, não-estruturada e não-dogmática da Grande Perfeição no agora. Essa práxis ampla toma como ponto de partida o padrão cármico do indivíduo, originado geneticamente e depois modificado pelo condicionamento comportamental, e depois pelo reconhecimento da natureza de nosso ser, utilizando sua não-ação como o preceito abrangente que informa nossa experiência momentânea. Incorporando esse preceito, permanecemos relaxados em nossa natureza autêntica. O imperativo aqui é um reconhecimento involuntário da imanência inelutável da Grande Perfeição. O ponto de partida é assim conhecido como uma espontaneidade altruísta ilimitada.

Em segundo lugar, o Dzogchen Raiz implica um retorno às raízes do Dzogchen na forma dos tantras icônicos de atiyoga do *Nyingma Gyuebum*, sua revelação original. Esta foi a principal fonte de inspiração para o próprio Longchenpa e, por associação, para Jigme Lingpa. Em terceiro lugar, seguindo intimamente essas preocupações, o Dzogchen Raiz, transcendendo todas as formas culturais, implica uma apreciação de nossas próprias formas e valores culturais cultivados em casa, em uma extensão

ainda maior do que as culturas indianas e da Ásia Central que primeiro geraram e depois acolheram o Dzogchen.

Quanto à segunda questão, um retorno às raízes do Dzogchen, deve-se admitir que o *Yeshe Lama* se tornou um obstáculo. Este livro tornou-se um ícone, uma fonte de dogma, uma bíblia Dzogchen, a palavra final nos preceitos Dzogchen, e não pode ser contrariado. Certamente, desvia muito pouco da visão de Longchenpa, e isso é uma dádiva enorme. Mas, a menos que façamos da *cultura religiosa tibetana* do Dzogchen um lar espiritual, não menos uma prisão, precisamos abandonar suposições sacrossantas sobre o *Yeshe Lama*. Pensar nos lamas como os melhores sacerdotes manipuladores, os melhores da Ásia e, portanto, do mundo, sacerdotes que usam o Vajrayana e o Dzogchen para enfeitar seus próprios ninhos, pode ser contraproducente, mas estabelecer um livro de revelação final, incontestável e insubstituível, obviamente serve ao propósito daqueles que o possuem e ensinam. Um bando de praticantes subindo a escada da prática graduada, protegidos do mundo pelos muros da mandala, social e espiritual, é o perigo institucional. Um sacerdote sentado no topo de uma hierarquia, mantida por um círculo interno que colhe a recompensa, é o fruto. A religião não deve ser anatematizada, mas neste momento da história da humanidade, derrubar os muros das estruturas institucionais autoritárias é paralelo com a sobrevivência da espécie.

Voltando aos preceitos do Dzogchen Raiz: Não há reconhecimento de grau superior e inferior e certamente não há discriminação de status espiritual alto e baixo, porque não há reconhecimento de uma distinção dualista entre o material e o espiritual, o corpo e a mente. Dzogchen, como qualquer modo de ser puramente existencial, é a maneira como nos apresentamos a nós mesmos sem escolha ou favor, pois é assim que é e como deve ser. Tudo o que somos e tudo o que fazemos no momento é a maneira que nos convém à perfeição e não há questão de avaliação ou comparação relativa - todas as comparações são

ofensivas. Podemos dizer que o Dzogchen é superior às oito abordagens inferiores do budismo, ou que Salto é superior à Ruptura (*Yeshe Lama* p. 41), mas isso só é verdade nos termos do caminho graduado, que apresenta uma opção provisória aos bebês que desistiram - ou melhor, que acreditam ter desistido - do aqui e agora. A experiência sobre a qual o Dzogchen Raiz se baseia é a igualdade, a igualdade da consciência radiante em cada percepção sensorial, e isso gera equanimidade e imparcialidade, que por sua vez lançam as bases para a igualdade social com amizade religiosa universal e democracia política, onde dogma e ideologia são repugnantes.

Outro princípio básico do Dzogchen Raiz é que a consciência do agora não pode ser projetada. Não podemos ser condicionados ao buda. A mente não é uma máquina para ser programada para a consciência. Na medida em que a consciência não envelhece, atuando na infância exatamente da mesma forma que na maturidade e na senilidade, apenas as formas de percepção mudam à medida que as etapas da vida passam, e essa diferença de cor e forma não implica nenhum avanço em qualidade, moral ou cognitiva. Padrões comportamentais de origem genética, imperativos hormonais, rotina habitual, serão determinados pelas condições externas e internas de cada fase da vida. A experiência vivida pode induzir respostas pavlovianas que melhoram nossas chances de sobrevivência e reprodução bem-sucedida, mas todas essas mudanças se enquadram na rubrica do carma e são determinadas carmicamente. As agendas culturais e religiosas podem modificar nossos padrões de comportamento marginalmente, mas, novamente, essa mudança não é necessariamente uma melhoria nas condições que proporcionam plena consciência, desapego, clareza, não-pensamento e a sensação elevada de contentamento que é a qualidade do buda e do ioga não-dual.

Propósito e Visão

O propósito desta tradução – o propósito de qualquer tradução do *Yeshe Lama* – deve ser fornecer aos ativistas do Dzogchen, iogues e ioguines, um manual de prática. Descrições claras das práticas, portanto, têm precedência sobre quaisquer considerações acadêmicas. A maioria dos leitores terá sido levada a esperar que o *Yeshe Lama* seja como anunciado, um manual de prática graduada para aqueles que pretendem atingir um objetivo no final de um caminho de níveis. Jigme Lingpa intitulou seu texto de 'lamrim', 'um guia para as etapas do caminho'. A partir disso, seremos perdoados se supusermos que o *Yeshe Lama* pertence ao caminho graduado do Vajrayana e, sem dúvida, Jigme Lingpa acreditava que o Dzogchen e o Vajrayana eram inseparáveis. Mas para colocar essa proposição em perspectiva, apenas ocasionalmente o contexto Vajrayana do Dzogchen se intromete no texto, e mesmo assim é apresentado como um carma a ser esgotado, uma técnica a ser transcendida. "Desde o momento em que aceitamos o lama como uma personificação dos três aspectos sublimes do buda nos quais nos refugiamos, até que as dez características principais dos inumeráveis tantras sejam realizadas, toda experiência, seja ela qual for, é experiência manifesta de fruição (*rikpa*) como o caminho." Nesta introdução, como na tradução, o Vajrayana é tomado como o contexto religioso-cultural do Dzogchen, o casulo do qual sairá a borboleta, o ovo do qual sairá o pássaro garuda, e, como tal, é o equivalente do nosso contexto cultural pós-cristão, não sectário.

No Ocidente, os praticantes do dharma chegaram a um ponto em que questionam se o Vajrayana tibetano é ou não assimilável psicológica e culturalmente. Na dúvida, eles olham para o Dzogchen e visões não-dualistas aliadas. Dzogchen, a quintessência do Vajrayana, removido de seu contexto tibetano, e descoberto igualmente em toda e qualquer forma cultural ocidental, é então reconhecível como o caminho universal do

ápice. Este Dzogchen Raiz reside igualmente na cultura cristã e pós-cristã, nos modos tradicionais e alternativos de família e cultura, na educação secular e religiosa e no condicionamento midiático.

Jigme Lingpa pode, portanto, ter intitulado o texto de "lamrim", mas é contraproducente abordá-lo com uma mentalidade orientada a objetivos ou com a intenção de usar o livro como um guia para a prática gradual. Na medida em que já conhecemos a experiência iniciática ou a indicação da natureza da mente, podemos, com toda humildade, assumir uma postura do buda-já-realizado, o que implica a realização da visão da Ruptura. Dessa forma, ao mesmo tempo que nos abrimos aos preceitos não-graduais, que formam uma corrente incontestável do texto, podemos ao mesmo tempo apreciar todo o potencial dos exercícios descritos e usá-los adequadamente, sem nos prendermos à abordagem gradual de orientação a objetivos. Este texto é um esclarecimento do nosso estado natural de ser e um reforço da nossa compreensão da libertação espontânea; no processo, não devemos ficar presos no materialismo espiritual, onde o materialismo é a tendência de reificar, fixar, possuir e controlar o que quer que surja em nossos campos sensoriais. Os exercícios descritos aqui prometem nos familiarizar com nosso eu autêntico e aumentar nossa confiança em um ser sem fundamento e insubstancial.

Alguns leitores, radicais em seu Dzogchen e qualificados para abrir essas páginas esvoaçantes, podem ficar inicialmente desapontados. Aborrecidos com a promessa de seu título de lamrim, e esperando que este último livro de Dzogchen aborde aqueles que trilham o caminho sem caminho, ficarão surpresos que o texto não forneça o Dzogchen Raiz sem forma que eles conhecem e amam. Mas o *Yeshe Lama* deve definitivamente ser entendido como um manual do Dzogchen Raiz e como um guia inestimável para o adepto dele, sentado no trono de Maha Ati no

centro da mandala Dzogchen e, em particular, um inventário de meios hábeis para o detentor do trono que vai ensiná-lo.

O Dzogchen Raiz assume a identidade do graduado e do instantâneo. Na percepção básica que define o Dzogchen, não há experiência graduada nem repentina – não há processo algum, ou melhor, a experiência abrange ambos. A maneira pela qual a escolástica tibetana (e ocidental) expressou a distinção entre os gradualistas e a escola súbita supõe que a iluminação pode ocorrer ao longo do tempo ou de repente. Esta é uma suposição puramente acadêmica. Existencialmente, não há iluminação "gradual" ou "súbita". Esses rótulos são elaborados por pessoas que observam de fora, observam objetivamente e lidam analiticamente com o que é experiência subjetiva inefável. Para o existencialista – que neste contexto Dzogchen é necessariamente um místico – está o reconhecimento e a aceitação de que não-dualidade reine ou não. Jigme Lingpa, como um místico em primeiro lugar - e apenas em segundo como um estudioso - reconheceu e disse exatamente isso em seu prólogo ao *Yeshe Lama*. Quem quer que destrua a visão do Dzogchen com a análise racional, está simplesmente exercitando seu intelecto em indulgência onanística, como fazer uma análise química do chocolate para descobrir seu sabor em vez de comê-lo, como reunir boatos sobre se, por exemplo, existem tigres em uma certa selva ao invés de ir lá descobrir a verdade.

O perigo para o adepto do Dzogchen, e de fato para aspirantes de todas as épocas e convicções, é confundir uma forma cultural particular com a pura presença. Se a iluminação é gradual ou instantânea não é a questão. O perigo está em confundir a floresta com as árvores e assumir que um único modo específico é idêntico à iluminação, e que fazer qualquer coisa induzirá a visão Dzogchen. É a própria natureza da visão Dzogchen que está em questão quando a visão – a natureza da mente – é confundida com um aspecto de uma cultura religiosa exótica ou esotérica. Tem havido uma tendência nas gerações recentes no Ocidente, de

considerar as culturas religiosas asiáticas que chamaram a nossa atenção, como uma substituição válida para o nosso buraco repugnante. Mesmo que fosse possível renunciar inteiramente à cultura e ao carma em que nascemos e pelos quais fomos criados, o que o substitui torna-se objeto de apego, independentemente de maior sutileza ou sofisticação. Incapaz de nos libertar – ou pelo menos mitigar – de nosso condicionamento cultural inato, que benefício pode surgir de uma carga adicional de apego cultural? Não que a simplicidade tenha alguma vantagem inerente sobre a sofisticação, mas por que complicar as coisas?

O perigo está em confundir o dedo que aponta para a lua com a própria lua. Não apenas a cultura religiosa tibetana que carrega os preceitos Dzogchen, mas os próprios preceitos são o dedo apontando para a lua. Da mesma forma, os lamas que apontam para a natureza da mente não devem ser confundidos com a própria mente. A cultura que em um momento sincrônico atuou como um espelho brilhante refletindo nossas próprias ilusões redundantes, não deve substituir a cultura que nos permitiu acesso a ela. Praticamente toda a cultura tibetana é sua cultura religiosa – sua cultura secular é muito rala e bárbara – e adorar os deuses dessa cultura, assumir os valores hierárquicos, autocráticos e dogmáticos dessa cultura espiritual-materialista é confundir a madeira com as árvores. Agradecemos aos lamas por sua intervenção propícia e lembretes salutares do que havíamos esquecido momentaneamente, e seguimos em frente. Na medida em que o caminho graduado no momento presente da história tibetana é a prática ritualística do Vajrayana da Ásia Central, é um obstáculo, uma invenção da mente, até porque alguns lamas insistem que é a própria lua e não o dedo apontado.

Este ponto vital precisa ser enfatizado para o benefício da práxis mais ampla, para adeptos da essência do coração, mas mais pertinente para aqueles que originalmente viram a luminosidade indicada pelo budismo tibetano, mas que ficaram hipnotizados pela forma e parafernália da cultura Vajrayana. O caminho

graduado do Vajrayana consiste na aprendizagem cultural como parte de um sistema educacional exótico que, em seus elementos específicos, tem pouca relevância para o Ocidente no século 21. Para aplicar a visão Dzogchen, tudo é material a ser conhecido e abandonado sem apego ou aversão. Deve ser entendido como não diferente, nem melhor ou pior, não possuindo maior valor ou significado, nem maior fonte de alegria ou satisfação, do que nossa própria cultura demótica pós-cristã, materialista e auto-centrada. Para o adepto do Dzogchen, uma partida de futebol e um ritual Vajrayana têm valor idêntico; o lama (o guru, o sacerdote ou xamã) é qualquer ser humano que cumpra esse papel e função no momento. Para aqueles com até mesmo uma pequena experiência da verdade do primeiro princípio de Garab Dorje, a cultura tibetana, o budismo e a adoração de lamas são símbolos a serem retirados e eliminados antes que o conhecimento da visão Dzogchen possa ser ampliado e totalmente investido. Uma mudança momentânea de foco do Ocidente para o Oriente, do nosso alcance culturalmente específico para a perspectiva universal mais ampla que o lar cultural do Dzogchen oferece, pode ser necessária enquanto abraçamos os preceitos do Dzogchen Raiz. Se também nos dá uma visão sobre a farsa e a vaidade das convenções de nossa própria sociedade, podemos ser gratos aos tibetanos por isso.

Claramente, é um erro tomar o que à primeira vista parece ser uma exposição da visão gradualista não adulterada com uma agenda de exercícios técnicos como toda a história. Fazer isso é perder o valor principal do tratado. O brilhantismo de Jigme Lingpa em seu *Yeshe Lama* certamente reside em sua apresentação da práxis relativa desconstrutiva dentro do contexto e com os pressupostos da visão abrangente do Dzogchen não-dual; as chaves das portas que levam para fora do confinamento intelectual estão dentro da arena intelectual. Ele fornece a instrução essencial que permite o reconhecimento da natureza da mente enquanto sustenta a suposição básica de que esse

reconhecimento já foi alcançado. Dessa forma, absoluto e relativo permanecem uma unidade indissolúvel. Não há dicotomia de método gradual e súbito. A forma cultural ou religiosa é sempre a porta imanente para sua própria transcendência imediata. Para aqueles que ainda são incapazes de entender bem a visão Dzogchen, cegos pela luz, parecerá que Jigme Lingpa escreveu um manual de instruções para ser tomado literalmente. Essas pessoas voltarão à prática do ngondro de quinhentos mil, as preliminares dos Cinco Pregos, e a shamata e vipasyana.

Um princípio do Dzogchen Raiz omitido acima é que nada deve ser escondido para futuras revelações e nada deve ser usado como uma oferta para encorajar estudantes retardatários ou carmas "despreparados". Tais métodos podem ser úteis no mosteiro, ou no estágio elementar da educação, mas tal duplicidade desencoraja os aspirantes a quem o sofrimento deu impulso insuficiente. O que é 'secreto' deve implicar em auto-sigilo, não em algum alimento com nome ou sem nome na despensa para ser trazido para uma refeição subsequente. O auto-sigilo implica que o que está oculto permanece oculto até que se manifeste espontaneamente ou que nunca possa se manifestar abertamente porque sua natureza proíbe a manifestação. A restrição tradicional tibetana contra revelar o que o currículo reserva em um nível avançado só é válida no caminho graduado do Vajrayana, não no Dzogchen. Assim, na maior parte deste livro que descreve técnicas a serem praticadas no espaço-tempo, somos frequentemente lembrados do aspecto absoluto da prática. Permanecemos cientes da suposição básica de um propósito abrangente, transcendente – ou melhor, sem propósito – por trás ou além da motivação implícita nas descrições dos exercícios a serem aprendidos e praticados em série. No prólogo, por exemplo, somos informados de que a visão de Longchenpa libera simultaneamente os caminhos graduados e instantâneos. Como isso ocorre? Considere a importância da afirmação já citada acima, que a partir do momento em que aceitamos a incorporação

de buda como refúgio – experiencial e nocional – toda experiência surge como fruição, e essa fruição é pura presença. Essa percepção é de importância crucial para os gradualistas que se consideram fora do Dzogchen Raiz. Por essa razão, devemos aceitar os exercícios do caminho graduado do Dzogchen como indistinguíveis do próprio caminho sem caminho. O caminho é certamente a meta, mas o ponto de partida, que é o reconhecimento do primeiro princípio de Garab Dorje, é o caminho e a meta. Desta forma, o ponto de partida é o caminho sem caminho.

Sendo assim, ainda assim, este *Yeshe Lama* será usado de duas – pelo menos duas – maneiras diferentes. Será lido primeiro como um reforço - como um lembrete - da realização de nossa autêntica condição natural de ser e, em segundo lugar, como um livro-texto detalhando exercícios para aumentar a receptividade a um objetivo apenas vagamente conhecido. Os termos “amplo” e “estreito” podem ser aplicados a esses respectivos modos de práxis.

A primeira não requer treinamento formal no que ainda não foi assimilado pela volição cármica. A práxis “ampla” é definida simplesmente como o reconhecimento de qualquer coisa que surja – seja andar, sentar, comer ou defecar – como o esplendor da natureza da mente em um quadro não-dual. Implícito nessa práxis está o entendimento de que qualquer movimento, mesmo que leve, na direção da realização da meta é contraproducente e um ‘*gek*’ — um espírito obstrutor. E a raiz da prática é uma forte experiência mística que nos converte na sede da consciência, para que não haja mais sombra de dúvida de que o desapego das aparências e o apego a elas têm o mesmo status e cumprem a mesma função na luz da espontaneidade da pura presença. Deve-se notar aqui, no entanto, que tal práxis não exclui qualquer tipo de atividade religiosa, mas que tal atividade tem o mesmo status de qualquer comportamento secular.

Enquanto a práxis ampla não tem estrutura alguma, a prática estreita é toda estruturada, seja ela elaborada ou simples. A prática estreita é necessária para remover a dúvida e a ambição espiritual, abrindo os portões para a realização da natureza da mente, embora com a compreensão de que nada pode ser feito para induzir tal realização. Consiste em uma rotina disciplinada e abdicada de exercícios físicos, energéticos e mentais. Um esboço de tal rotina diária e uma agenda de prática de ioga acompanham um lamrim de Ruptura/Salto (*trekcho-togal*). É importante entender que a menos e até que uma indicação da natureza da mente de acordo com o primeiro e principal preceito de Garab Dorje seja realizada, somente o treinamento básico é prescrito.

Em suma, o que temos em mãos aqui é uma afirmação da natureza não-dual essencial de toda experiência e do vínculo inelutável de identidade com ela, juntamente com uma série de exercícios que tornam essa percepção infinitamente mais acessível para indivíduos de diferentes capacidades e em diferentes estados psicológicos. À primeira vista, pode parecer prescrever uma série de exercícios físicos, energéticos e mentais, mas à medida que assimilamos a visão de Jigme Lingpa como que por osmose, ao reconhecermos a validade da visão Dzogchen como a disposição natural do corpo-mente, torna-se evidente que a estrutura gradual do manual é uma fraude. Certamente, o simples fato de recordar a natureza da mente em qualquer situação, talvez motivada por um exercício relevante, nos leva exatamente ao mesmo lugar. Em outras palavras, se estivermos prontos e esperando, o ritual de Ruptura em apontar nos colocará na mesma condição não-dual de autenticidade como sentar com um olhar fixo na postura do elefante deitado de Salto.

Uma última palavra sobre o uso deste livro: para algumas pessoas terá melhor serventia ao envolvê-lo em brocado e colocá-lo em uma prateleira alta (onde ainda é visível), ou na parte de trás de um altar, como fazem muitos tibetanos analfabetos e não tão analfabetos. Nesse lugar, como símbolo não-verbal, pode

atuar como um lembrete constante da natureza inexprimível e inconcebível da realidade existencial do Dzogchen. Para nos afastarmos das rochas da fascinação intelectual e da constipação conceitual, podemos encarar o *Yeshe Lama* como um ícone que purifica a religião e nos liberta do apego às preocupações emocionais e neuróticas, e da fixação em ideias e ideologias, e dogmas filosóficos e metafísicos. Isso, com certeza, é bom para todos os seres humanos e para o futuro do planeta.

Estrutura e Conteúdo

Jigme Lingpa estruturou seu texto em três partes, de acordo com a perspicácia do leitor – alta, média e baixa. A seção que requer alta perspicácia inclui treinamento básico - Ruptura (*trekcho*) e Salto (*togal*). O tratamento de Salto engloba de longe a maior seção do livro. A segunda parte, para aqueles de perspicácia mediana, trata dos bardos, os quatro “estados intermediários”. A terceira, uma seção muito curta, trata de transportar para os campos búdicos para aqueles de menor perspicácia. Essas três partes podem ser vistas como módulos separados e distintos, três universos diferentes habitados por seres diferentes. Mantendo essa divisão de três partes, para facilitar a referência, uma divisão de cinco capítulos que tratam de Treinamento Básico, Ruptura, Salto, Bardos e Campos Búdicos, respectivamente, foi sobreposta. Não é sensato, do ponto de vista raiz, dar ênfase demais em qualquer estrutura. Talvez a melhor abordagem seja ver o *Yeshe Lama* como um compêndio de descrições de eventos paradigmáticos que podem dar sentido e propósito à vida. Tomado como um todo, suas experiências gêmeas, componentes de consciência intensificada de sua espacialidade (Ruptura) e absorção total em seus campos sensoriais (Salto), abrangem uma sensação de pura presença não-dual (*rikpa*).

A vida em um mosteiro, onde o tempo é interminável e as distrações são poucas, um estilo de vida privilegiado e exaltado

no Tibete, é cada vez mais considerado desagradável no Ocidente. Desde o Renascimento e Reforma Europeus, os aspectos seculares e espirituais da vida tornaram-se mais integrados – pelo menos em um quadro ideal. Embora alguns de nós possam tirar uma folga para o retiro, ou um descanso completo e recuperação, é apenas o tipo inatamente preguiçoso, ou o verdadeiro eremita-místico, que opta por sair da sociedade dominante para seguir práticas religiosas com exclusão de todo o resto. Dzogchen não é essencialmente monástico, embora no Tibete no final de sua história tenha se tornado a prerrogativa dos grandes mosteiros, que de qualquer forma são melhor percebidos como comunas religiosas. Jigme Lingpa escreveu este manual quando o monasticismo e a tradição eremítica eram fortes no Tibete, e ele precisa, portanto, de decodificação para leigos ocidentais (e, claro, mulheres leigas), pessoas que estão totalmente integradas à corrente principal da cultura ocidental, bem como aqueles que vivem um estilo de vida alternativo periférico à cena convencional. Incluímos entre eles os habitantes dos centros do dharma que, embora em geral sejam de orientação social, política e religiosa, também podem ter um interesse tangencial no Dzogchen. Observe que os períodos de prática dedicada da maioria desses exercícios são curtos, enquanto a visão é atemporal.

Treinamento básico

Precisamos nos afastar do equívoco de ngondro como prática de principiante. A frase nos impregna com a noção perniciosa do caminho graduado no tempo, começando na base e subindo até o topo. Além disso, cada um dos elementos do ngondro Dzogchen em si é capaz de nos lembrar da dispensação natural, em que o reconhecimento e liberação não-dual é uma função automática e involuntária. Por essas razões, com a ênfase no "básico" como experiência de "base", ou "iniciatória", a primeira seção aqui foi

chamada de Treinamento Básico. Esses exercícios, incluindo a técnica dos quatro elementos, devem ser entendidos não tanto como métodos de preparação e aprimoramento de uma base para Ruptura e Salto, mas como paradigmas da experiência diária atual que iluminam, purificam e integram cada momento de percepção em uma visão holística.

No Ocidente, no Dzogchen Raiz, o *khorde rushen* e, em particular, os exercícios de *esclarecimento da fala*, merecem atenção vital e concentrada. Tulku Orgyen nos lembra que "Vimalamitra costumava praticar o khorde rushen seis meses por ano no Pico do Abutre em Rajgir, e assim ele era capaz de manifestar o corpo arco-íris." A separação experiencial do samsara do nirvana, atuando em toda a extensão do nosso potencial existencial e, assim, distinguindo-o da consciência beatífica que define o desapego dele, define seu principal benefício. Mas em termos de psicoterapia ocidental, nossas neuroses são liberadas, emoções reprimidas são liberadas, formas de pensamento e padrões de hábitos são liberados na atuação do samsara, e a indicação da liberação final é descoberta em *neduwa*. Além disso, podemos aprender a amar nosso próprio samsara – nós mesmos – em nossas próprias manifestações egóicas, junto com todos os seus cantos obscuros, descobrindo e integrando os princípios dos samskaras de todos os outros em nossa própria consciência – porque compartilhamos a base total.

'Rushen' significa distinguir ou separar o samsara do nirvana. Em nossa consciência comum, indistinta, eles estão misturados, como sexo e amor, e como guerra e coragem. Em sua separação, estamos fazendo a distinção entre o apego à experiência samsárica e o desapego dela, entre o aprisionamento em nossas mentes e a liberdade da liberação de nossos pensamentos, entre neurose e transcendência. Há uma ligeira divergência de opinião entre as linhagens sobre o procedimento que melhor efetua essa separação. Alguns dizem que a distinção é feita de forma mais eficaz pela exaustão do corpo e da mente no processo de expressão dos seis

reinos e após cada sessão relaxando em total abandono e, assim, experimentando a “pequena morte” do estado pós-orgásmico, o neduwa; outros dizem que representar a atividade búdica em uma sessão de igual importância, imediatamente após a sessão samsárica, é adequada para induzir o desapego do nirvana. A atividade de buda inclui copiar a meditação de Sakyamuni sob a árvore bodhi em Bodhgaya, realizar a atividade ascética do iogue, representar os mudras de um yidam e assim por diante, e também imitar o debate tão apreciado pela escola Geluk. Jigme Lingpa adota a última abordagem, transformando o neduwa em uma prática separada, mais tranquila e em sua exaltação do debate afirma uma surpreendente tendência acadêmica. Rushen é tratado superficialmente por Jigme, o eremita-místico, mas como um modo de vida admiravelmente adequado para praticantes extrovertidos e não-monásticos de Dzogchen do século 21, não é apenas um treinamento básico, mas também uma porta para o Dzogchen da qual não há retorno.

O *esclarecimento da mente* de Jigme Lingpa é excepcional, pois através dele, através de uma análise racional, somos levados à realização experiencial do trikaya. A maneira como este argumento é convencionalmente apresentado, muitas vezes nos deixa frios, sem inspiração e desejando passar para a fase contemplativa do esclarecimento da mente. “Onde está a mente?” é a pergunta usual do lama, supostamente provocativa. Em algum lugar em um órgão físico? Onde se originou? Em algum lugar fora? No útero? O que é isso? Uma corda, uma cobra ou absolutamente nada? Esse tipo de cogitação não nos leva a nenhuma solução específica, mas sob a tutela de Rikzin Jigme Lingpa, a busca atual nos leva direta e experiencialmente ao trikaya. Então, como, sob essa luz, no meio de sua investigação, ele pode encontrar tempo para criticar os filósofos: “Chegamos ao nosso destino diretamente, realmente vendo a realidade da Grande Perfeição Natural, não como aqueles filósofos contemporâneos arrogantes através do raciocínio lógico.”

Ruptura (*Trekcho*)

Toda a realização da Ruptura, de acordo com o Yeshe Lama, depende do que é conhecido como "introdução" ou "indicação", ou, em outras palavras, o reconhecimento da natureza da mente em cumprimento do primeiro preceito do Mahaguru Garab Dorje. É também "experiência iniciática". Certamente, a restrição de que "a sincronicidade na qual a natureza da mente brilha não pode ser fabricada" se aplica aqui, e isso perturba a lógica da abordagem graduada. Em sua exposição, Jigme Lingpa assume que a indicação da natureza da mente é inelutavelmente alcançada através do apontar, pois tal é o poder e a eficácia da performance ritualística e tal é a fé do povo tibetano. Nesse contexto, ele nem menciona o treinamento básico como pré-requisito. Mas para nós, a receptividade pode ser otimizada, e esse aumento na receptividade e uma leve indicação quase inevitável da natureza da mente é reconhecida pela introdução ritualística. Alguns lamas e textos imersos no Vajrayana insistem nos quatro rituais de iniciação como base para a Ruptura, e na medida em que a iniciação não requer nenhuma ação deliberada, nenhum esforço para atingir a meta, exige uma receptividade semelhante ao simples sentar que é a práxis da Ruptura. Em sua sanção do ritual no *Yeshe Lama* e no *Longchen Nyingttk* em geral, Jigme Lingpa está de acordo com o etos de seu tempo: o ritual define o Dzogchen no tempo de declínio e no presente.

No entanto, mais uma vez no Dzogchen Raiz, o empoderamento e o amadurecimento sincrônico – realização existencial no fluxo da vida diária – deve receber primazia, embora evidentemente quando o guru-lama nos prepara para a realização existencial, dando-nos permissão, por assim dizer, nos dizendo que buda é como realmente somos, se ao menos pudéssemos abandonar nossas ideias tolas de como isso é, nos é dada a confiança que é o catalisador ou lubrificante da configuração, mesmo que a tão desejada epifania não ocorrer.

Jigme Lingpa reserva para o Salto o que se chama de empoderamento da potenciação criativa da pura presença; outros lamas insistiriam no Empoderamento da Palavra (“O Quarto”), como uma entrada no território da Ruptura.

Jigme não menciona nenhum método de introdução além do procedimento ritualístico. No caminho graduado, não há alternativa aos seus modos formal ou informal. Dirigindo-se ao oficiante guru-lama, ele fornece duas formas de introdução, a primeira uma visão provisória, na qual toda a nossa experiência é apresentada como uma projeção da natureza da mente. Ele descarta isso como uma verdade parcial perigosa, que deve ser dada apenas para aqueles que têm fé, mas nenhuma base experiencial, e então continua rapidamente a elaborar a visão essencial de Nyingtik e seu corolário de meditação no contexto ritual do Guru falando ex-cathedra para seus alunos. Essa ladainha é breve e em seu estilo axiomático sucinto consegue transmitir o que professores inferiores levariam horas para expressar. Na verdade, toda a seção de Ruptura de Jigme não tem mais do que algumas páginas. Após a seção iniciática, ele gasta alguns parágrafos naquilo que chama de resolver dúvidas e eliminar questões, que tiveram os subtítulos de “Surgimento e Liberação Simultâneos”, “Repousando livremente” e “Capacidade Variante”.

Para reiterar um ponto essencial, é vital obter a visão correta precisamente. Quando a visão está correta, ela se torna a visão na qual a não-meditação floresce. Quando a visão está correta, ela se dissolve por si mesma em combustão/desconstrução espontânea. Quando a visão está correta, o quociente de espacialidade-beatitude inunda o intelecto e o destrona, forçando sua abdicação. Quando a visão é correta, a conduta é sempre apropriada, sempre correta e justa. Somente no ritual a visão pode ser calculada racional e logicamente e reduzida a uma fórmula dogmática. Na realidade, uma experiência inexprimível de reconhecimento da natureza da mente deve estar na raiz dela.

Então Ruptura é sobre romper os hábitos físicos, padrões energéticos e carma mental que trazem satisfação, conforto, prazer, alegria, êxtase e todos os sinais de felicidade, ou trazem o condicionamento autodestrutivo, masoquista, doloroso, triste, desanimado, neurótico que fornecem sinais de tristeza. Atravessamos para a base do ser de onde tudo emana. A meditação fornece a visão e a visão induz a meditação. A meditação é, portanto, uma experiência inovadora e a visão é uma epifania. Se a visão não induzir à não-meditação, provavelmente é apenas um produto do intelecto, um exercício de futilidade, uma prática envelhecida, cansada e redundante.

Ruptura, no mínimo, deve fornecer libertação da tirania do intelecto através de uma identidade com a realidade abrangente do ser. Na medida em que a neurose está contida e criada pela mente conceitual, se deixarmos para trás os pensamentos pelos quais a conhecemos, olhando para seu contexto impensado, somos involuntariamente lançados no aqui e agora. Desta forma, Ruptura contém a resposta para todas os distúrbios e transtornos mentais. Depois de termos percebido a natureza da mente em tudo o que parece como pensamento, a verdade do famoso adágio do Vajrayana de que é melhor calçar sandálias do que cobrir a terra com couro, torna redundantes toda medicação psiquiátrica e psicoterapia.

Jigme Lingpa pisa muito levemente nesta seção de Ruptura. A implicação é que a mera sugestão indireta de não-ação e sua eficácia é suficiente para induzir o estado natural de ser onde tudo é igual, ou seja, onde tudo, cada experiência, enquanto mantém sua própria integridade única, tem o único sabor beatífico da consciência do agora. Ele evita as declarações diretas de Ruptura, como “Nada existe além da natureza da mente”; “Tudo o que fazemos é autoliberado”; “Sair da dispensação natural do ser é impossível”; “Nós já somos buda”; e “Não há diferença entre Buda e seres sencientes”. Tais afirmações, tomadas ao pé da letra como dogma verídico, não passam de delírios sem sentido, ou

racionalizações ou o filosofar de um intelecto alienado dissociado de sua natureza inerente. Por outro lado, se o iogue urbano anti-intelectual assume a veracidade dessas afirmações, não está ele se preparando para o momento sincrônico de reconhecimento que as valida e confirma?

Um sentimento de ignomínia pode impedir o reconhecimento da base do ser. Enquanto afirmarmos e nos identificarmos com o 'pequeno eu' em face do 'grande buda', o reconhecimento será impedido. O reconhecimento é impedido pela alienação implicada por tal ausência de autoestima. Enquanto nos vemos como pequenas ilhas cercadas por um oceano ameaçador cheio de tubarões, estamos presos. Enquanto ansiamos pela segurança que alivia a solidão e o medo, o reconhecimento é obstruído. O medo pode ser o veneno da mente, criando a ilusão de uma coberta nebulosa e impenetrável sobre o buda; mas esse mesmo veneno pode nos levar ao bardo onde a libertação para o iogue Dzogchen é garantida.

Ruptura é o único requisito – ou ponto crucial – da entrada no Salto. Sem gozo e vazio unitários que são fruto da não-ação, Salto é um fracasso. Pode ser possível que um filhote de garuda salte de seu ovo para o vasto espaço do céu e voe por toda a sua vida, mas somente após um longo período de maturação no ovo. A Ruptura é alcançada através da não-ação, e só então é possível que o exigente estilo de vida iogue de Salto amadureça. Se alguém acredita que existe um atalho para o corpo arco-íris, está iludido – há apenas um reconhecimento instantâneo.

Salto (*Togal*)

Com convicção na compreensão da Ruptura, Salto integra essa realização na vida cotidiana através do reconhecimento da realidade última em cada percepção sensorial. Enquanto entretemos a intuição intelectualmente sem a experiência existencial concomitante, na medida em que acreditamos que a

luz comum do dia seja a iluminação, e a dicotomia sujeito/objeto delusória da percepção cotidiana como a não-dualidade na matriz do aqui e agora, nós ainda estamos na fase elementar de Ruptura em conhecer nossa disposição natural. No entanto, na separação não-natural da Ruptura do Salto como disciplinas distintas em um caminho graduado, há uma suposição de que Ruptura pode facilmente permanecer um sistema de conceitos sintetizado intelectualmente, que é um ioga inferior ou menor – o próprio Jigme às vezes faz essa insinuação. Essa ideia pré-concebida é inerente a uma distinção conceitual primária entre Ruptura e Salto: em Ruptura o aparecimento de fenômenos aparentemente externos como rochas e montanhas permanecem como rochas e montanhas, enquanto que em Salto as rochas e montanhas se desfazem em pura forma de luz, de modo que, tendo "conquistado o domínio das aparências", o campo visual é uma massa de luz do arco-íris. Da mesma forma, em Ruptura, enquanto o corpo é reduzido experimentalmente à sua composição particulada, em Salto esse resíduo de energia é liberado na luz clara. Por essa razão, diz-se que enquanto Ruptura produz um corpo de luz, Salto resulta em um corpo arco-íris sem resíduos.

É lamentável que em tal análise Ruptura e Salto sejam pintados como disciplinas distintas: não são. Como diz Jigme, para que uma instrução essencial fique na mente, ela não pode ser repetida com muita frequência: 'Nenhum Salto sem Ruptura; nenhuma Ruptura sem Salto.' Experiência e vaziez são inseparáveis: devemos separá-las para alterar a forma da primeira ou para purificar a natureza da segunda? Espacialidade e pura presença são a mesma coisa: admitir a separação é reverter à atividade determinada do Vajrayana. A experiência visionária começa na não-meditação de Ruptura e o Salto fornece os pontos cruciais que permitem a familiaridade com a natureza da mente.

A tendência no Tibete de formular preceitos dogmáticos pode ter suas raízes no método mnemônico dos lamas, que exige regras sucintas, mas a identidade tibetana de "conhecimento" — como

de fato a asiática e a velha europeia — com a lembrança de “dados” memorizados é necessariamente em si uma causa de declínio do Dzogchen e de qualquer disciplina que seja eminentemente experiencial. A distinção feita entre — e separação de — Ruptura e Salto é um caso em questão. Outra é a categorização da experiência visionária, que engloba toda a meditação do Salto, em quatro “visões”. A tradição envolvia o aspecto visionário da realização do Dzogchen em quatro caixotes: visão da experiência direta da realidade, experiência visionária crescente, visão do escopo completo da pura presença e visão consumada. Muita presunção extravagante está envolvida e o risco de abrir a caixa de Pandora é permitido, mas a soma do Salto de Jigme precisa ser descompactada. Assim, pode se tornar um conjunto de preceitos para instruir, ou um mapa para guiar, em vez de um quebra-cabeça para resolver. Dois pontos iniciais se destacam.

Primeiro, na prática, não apenas cada uma das quatro visões inclui uma gama de experiências visionárias, mas também as várias categorias se misturam. A apresentação convencional é informada pela noção de uma progressão ideal nos estágios da experiência visionária. Um primeiro golpe de não-dualidade implícito no reconhecimento da natureza da mente leva a um período temporal em que uma explosão inicial de confiança, que acompanha a experiência direta da natureza da mente, permite que uma ampla gama de tendências inibidas ou suprimidas, carmicamente determinadas previamente, se manifestem. Alguns desses impulsos, chamados de pura presença ‘projetada’, são percebidos como pixelização de diferentes tipos em ‘experiência visionária crescente’. Quando nossa confiança na prática é otimizada, quando não há mais nada para aumentar nossa capacidade de potencialização da criatividade, nossa experiência visionária passou a incluir todo o escopo da pura presença. Aqui, nosso suposto mundo não-dual tornou-se um mundo que é melhor descrito no modo tradicional Vajrayana, um mundo cheio de

budas em união com suas consortes, pacíficos e irados, cada um com seu séquito de bodhisattvas, dakas e dakinis, protetores e protetoras e todo o panteão do ser que é representado graficamente em tankas de mandalas e deidades búdicas. Embora este seja um mundo não-dual, ainda há uma ligeira distinção entre a consciência e a forma de luz, ainda uma leve sensação de ser individualizado, embora esse ser seja conhecido em si mesmo como uma ilusão sem eu e totalmente insubstancial, inseparável de um ambiente que da mesma forma não tem existência genuína. No entanto, finalmente, esse senso de distinção é perdido e todas as diferenças desapareceram. Nossa função nesta última condição é descrita na seção sobre controle do renascimento e ressurreição (Yeshe Lama pg. 78-80).

Em segundo lugar, enquanto no treinamento básico e na Ruptura as imagens são diretas e a instrução deve ser tomada pelo que realmente é, em Salto e nos Bardos as imagens são poéticas e evocativas e a instrução às vezes não é clara em sua ambiguidade. A linguagem multivalente e/ou ambígua é, na verdade, típica dos preceitos do Salto. Descrevendo as duas primeiras categorias de visão, por exemplo, os textos empregam metáforas que indicam a experiência não-dual que descreve simultaneamente e graficamente formas visionárias que são as portas para sua própria transcendência. A palavra crucial 'pixel' (*tiklé*) denomina uma dessas imagens – a esfera onipresente da presença-espacial – mas também pode denotar várias emanações no campo visual, todas elas entidades graficamente descritíveis. A menor delas, por exemplo, é o 'flutuador' no campo visionário. Então, em uma visão pixelizada do Salto, os tiklé-pixels constituem um campo de luz do arco-íris. À medida que a experiência visionária se expande, os tiklé-pixels aparecem do tamanho de pratos de janta e tampas de latas de lixo no campo visual. Mas o pixel ambíguo crucial é um círculo azul cercado por faixas concêntricas de cores do arco-íris, que representa a única realidade abrangente da presença-espacial.

A “corrente-vajra” é outro termo crucial com um significado igualmente multivalente. Se a considerarmos literalmente, estaremos à beira do precipício da reificação – e provavelmente cairemos nele. Devemos, portanto, permanecer em sua ambiguidade e permitir que ela faça sua mágica. Se iniciarmos um processo de análise, é um declive fácil para a prisão da definição concreta na mente racional, com o perigo da loucura se insinuando no caminho. A corrente-vajra é um koan Dzogchen.

Um terceiro exemplo crucial de ambiguidade é o que aqui foi traduzido como “ser sublime”. O sânscrito diz ‘kaya’ e o tibetano ‘ku’, e a tradução convencional em inglês é 'corpo' ou 'corpo de buda'. Seja qual for o nome, é representado como uma forma de buda antropomórfica, que funciona bem nas supostas abordagens devocionais, mas precisa ser descompactada no Salto Dzogchen porque buscamos experiencialmente o que essa representação antropomórfica implica. Certamente, são apenas os Geshes Geluk que realmente veem imagens gráficas de mandala repletas de variedades de formas de buda no céu durante os estados de meditação. Os adeptos do Dzogchen experimentam a realidade não-dual que as mandalas representam. Se você duvida disso, considere a visão holística de Jigme como um ser sublime, onde “as aparências não são diferenciadas” (*Yeshe Lama* pg. 117). Então, qual é a diferença entre as representações de pixel simples, com bordas concêntricas de cor, e os pixels da mandala-búdica totalmente desenvolvidos? A distinção deve estar no efeito que a presença da lamparina da sabedoria auto-surgida tem sobre a consciência do agora – todo o potencial da consciência é iluminado por ela (*Yeshe Lama* p. 54).

Os símiles e metáforas diretos que descrevem as formas visionárias são bem distintos dos termos multivalentes mencionados acima — os escudos e as treliças e os lótus em uma perspectiva geral. Os símiles de cervos correndo e abelhas pairando, da mesma forma, evocam experiências semelhantes, mas separadas, em outra dimensão. Aqui está um mundo de

sonhos de alucinação agradável, bastante familiar para aqueles que conhecem o mundo xamânico das plantas medicinais psicodélicas - embora os rótulos e as metáforas descritivas aplicadas às formas visionárias possam não coincidir. Uma categoria final de metáfora é encontrada na terceira seção visionária, quando as formas de buda são mencionadas aumentando em tamanho de uma ushnisha para uma imagem de buda completa. Essas metáforas podem representar um processo de crescente esplendor em profundidade e crescente assimilação da multifacetada experiência humana em amplitude.

De fato, entramos em um bardo aqui, e não é coincidência que as visões do Salto e as visões do bardo da realidade sejam iguais ou semelhantes. Este bardo é uma zona intermediária entre as percepções dualistas do samsara e a realidade não-dual do grande nirvana. Entramos e saímos da experiência trikaya não-dual. 'Agora você vê; agora não.' Além disso, é a *linguagem* que nos leva na montanha-russa do saber e do desconhecimento.

Algumas pessoas dirão que as visões do Salto e do bardo são variantes da mesma experiência. Isso é sugerido pela semelhança de terminologia e forma visionária. O trikaya, por exemplo, é usado em ambas as situações, e a imagem do Corpo-Vaso Jovem, com suas seis qualidades especiais (ver Apêndice 4 de *Everything Is Light*) descrevendo o momento atemporal de liberação, é também encontrado em ambos. Mas um meio idêntico pode ser deduzido de seu tratamento pelos comentaristas, que, por exemplo, às vezes colocam a visão holística óctupla e sua dissolução no Salto e às vezes na instrução sobre o bardo da realidade.

Uma vez que a linguagem do Salto é dominada, a instrução é facilmente compreendida. Ela é dada em termos de 'cernes' – pontos cruciais, ou chaves – cada cerne tendo uma entrada, uma porta em Salto, cada cerne permitindo um salto. Os pontos cruciais primários são os das três portas ("os três imperativos") e os três olhares, o campo de foco, a respiração e a pura presença; e

também as quatro lamparinas e as quatro visões. Siga as indicações dos cernes e os pontos cruciais, e o Salto é realizado. Em nossos sonhos, em nossa infância, em nossas visões, em nossa lembrança dos bardos, ou por excesso, por experiências sensoriais intensificadas, por estados alterados de espírito, por experiências psicotrópicas, podemos ter vislumbres das visões descritas sob os títulos dos quatro tipos de experiência visionária. Mas alcançar irreversivelmente a visão da consumação de toda a experiência é reservado aos raros poucos cuja preparação em vidas passadas lhes permite alcançar a realização da natureza da mente no momento em que é apontada e, em seguida, alcançar imediatamente o lugar da não-mente, intelecto gasto, realidade consumada, para nunca mais voltar.

Uma palavra sobre o corpo arco-íris: apesar do conhecimento exotérico tibetano e da crença popular, talvez seja mais útil acreditar que não são tanto os tulkus institucionalizados ou detentores de linhagens convencionais que alcançam o corpo arco-íris, nem os khenpos e professores, nem os grandes meditadores e bodhisattvas, mas iogues e ioguines que, perdidos no anonimato, nunca podem ser nomeados. Longe de mim questionar o conhecimento carregado por mitos, lendas e fofocas que relatam histórias de corpo arco-íris, mas após uma vida inteira de imersão na cultura religiosa indiana e tibetana, é minha percepção que a sutileza, sofisticação e eficácia de sua arte sacerdotal supera muito nossos modelos europeus e americanos atuais. É tolice negar as histórias apócrifas da obtenção do corpo arco-íris – assim como é tolice negar o mito do Cristo ressurreto – porque o cerne da revelação da verdade existencial está além do intelecto. Mas neste período de transição do Oriente para o Ocidente, devemos fazer o que for necessário para trazer a transmissão para os indivíduos de todos os níveis de perspicácia e particularmente para o nível existencial que transcende tanto a filosofia quanto a lenda apócrifa.

Finalmente, como um codicilo para toda a discussão sobre Ruptura/Salto, os preceitos Dzogchen incorporados ao Vajrayana insistem que não há como atingir a culminação das quatro visões sem depender de um guru lama. Indiscutivelmente é verdade que a natureza da mente é o guru supremo (o 'verdadeiro guru') e que a atração natural que temos por ela fornece o ponto de partida, o caminho e a meta. Mas aqui são sugeridas duas razões pelas quais a realização do Dzogchen é incomensuravelmente mais fácil através da dependência de um guru-lama.

Primeiro, o guru-lama é o professor que em Ruptura transmite os preceitos e aponta a natureza da mente e em Salto dá a instrução crucial. Os destinatários em ambos os eventos (como na outorga de empoderamento) precisam encontrar respeito e devoção como a base dessa transmissão. A transmissão não é inteiramente um evento intelectual e, ao contrário da sabedoria tradicional, a erudição, o conhecimento e a aprendizagem não são essenciais, e, de qualquer forma, no Ocidente, tendemos a ignorar os requisitos culturais que eram esperados dos professores monásticos, hierárquicos ou acadêmicos no Tibete. Meus próprios professores demonstraram as qualidades que forneceram o meio de transmissão – altruísmo, gentileza e abertura – e isso foi mais que suficiente. Mas há outra qualidade menos palpável, melhor indicada como um fio que percorre a longa sucessão linear de professores desde o primeiro nirmanakaya buda até nosso próprio professor. Esse fio não tem contorno, forma ou atributo particular; sua natureza é inconcebível e inexprimível; e sua natureza é a própria transmissão real e também o meio de transmissão. Somos tolos em negar essa 'linhagem' e privados se ela nos faltar.

Então, em segundo lugar, como seres humanos falíveis (e isso não se aplica a não-humanos infalíveis), ao longo do caminho nos deparamos com miasmas impenetráveis de maya, os delírios projetados pelas filhas de Mara e os pesadelos tortuosos produzidos pelos quatro demônios. O guru-lama é nosso refúgio em tais situações, não como professor por meio de discurso

racional, nem por instrução formal nem íntima, nem mesmo como um exemplo, mas simplesmente como um instrumento de ressonância, um ponto de não-referência. É inútil argumentar que o guru-lama é ele próprio um ser humano com fraquezas humanas e pés de barro, pois estamos preocupados apenas em olhar para o nosso rosto no espelho claro de sua mente - a mente que por natureza nunca pode ser manchada, contaminada ou mesmo marcada. Essa permissão é a soma de sua bondade, uma graça inestimável e sem limites. Jigme o menciona apenas uma vez na Primeira Parte (embora frequentemente na Terceira Parte), mas isso é suficiente. Se o guru-lama é necessário em Ruptura e Salto, nos bardos um guia é indispensável.

Bardo

O bardo é uma grande alegoria, é claro, uma metáfora para um estado de introspecção no qual podemos cair através de um colapso psicótico ou depressão severa, convulsão de grande mal, 'noite escura da alma', através de um transe enteogênico autoinduzido, experiência psicodélica, estados de profunda absorção meditativa ou condições semelhantes. As descrições apresentadas no *Yeshe Lama* por um místico de autenticidade indubitável, um místico com forte inclinação erudita, são de interesse inestimável para todos os viajantes no espaço interno, voluntários ou involuntários, preocupados em identificar e verbalizar sua experiência ou reproduzi-la. Dzogchen é de valor questionável para aqueles que acreditam que o bardo descreve a experiência após a morte real do corpo no final da vida, embora na verdade possam obter algum consolo da noção de uma dissolução final na luz clara. Há ampla evidência de que o tratamento da experiência do bardo aqui é derivado originalmente da tradição do xamanismo da Ásia Central, na qual estados de transe profundos foram induzidos através da música e plantas medicinais para manipular o mundo espiritual como o objetivo.

Podemos supor que o conhecimento experiencial desses xamãs formou a base da profunda metapsicologia dos bardos que os budistas tibetanos herdaram, desenvolveram e transformaram, integrando-o ao seu Vajrayana. Ênfase especial foi colocada nos métodos de libertação das visões cármicas do samsara que isso representava no nirvana de buda. Este dharma Vajrayana foi propagado principalmente através dos *termas*, a literatura revelada, mas também através dos tantras do *Nyingma Gyuebum*, e essas fontes gêmeas formam a base da exegese Dzogchen de Longchenpa e Jigme Lingpa. Como em todo o texto do *Yeshe Lama*, a visão graduada e a visão imediata estão totalmente integradas.

No contexto do Dzogchen Raiz, um dos valores do tratamento do bardo por Jigme Lingpa reside em sua afirmação de que o momento sincrônico de reconhecimento da natureza e liberação da mente está sempre disponível em todos os quatro "estados intermediários". É, portanto, intrínseco a toda experiência humana. Todos nós já tivemos a experiência do bardo e, portanto, estamos familiarizados com esse reconhecimento e libertação, então Jigme estará descrevendo e explicando a natureza dessa experiência em termos da mandala do Dzogchen. Será como olhar para um mapa de uma área em que estivemos viajando recentemente. Para aqueles que não podem permitir e admitir seu próprio reconhecimento e acreditam que o acesso aos bardos lhes foi negado, os preceitos do bardo prepararão suas mentes para a experiência que ainda está por vir. Aumentará a receptividade, reduzirá o medo e a apreensão, e modificará a expectativa. Em suma, irá prepará-los para a experiência do bardo na vida como para a morte. Como complemento deste manual de preparação para a morte, *O Livro Tibetano dos Mortos* (*Bardo Todrol*) é indispensável como descrição litúrgica de como será o bardo. Mas o manual do *Yeshe Lama* consiste em instruções essenciais, preceitos que nos dizem precisamente o que fazer e como fazer, e nos prepara para obedecer às instruções da liturgia.

Sob as quatro cabeças do bardo natural, bardo do morrer, bardo da realidade e bardo do devir, Jigme descreve várias condições psicóticas e seus remédios, remédios que se resumem ao reconhecimento da psicose e da neurose como meios de realização de uma condição supra-humana, ou seja, buda. Sendo breve, o bardo natural lida com a neurose e não com a psicose, a neurose que acompanha a encarnação, e Jigme lida com isso com muita delicadeza, recomendando uma educação, aprendizado e contemplação monástica. No bardo do morrer, ele recomenda pragmaticamente e descreve em detalhes de uma maneira maravilhosamente compassiva, iogas para aliviar a dor e a ansiedade de morrer. Ao mesmo tempo, podemos ter em mente a sensação de morrer à medida que nossos sentidos são despidos e depois perdidos quando descemos ao mundo interior da visão e da consumação da experiência. A *petit mort* do orgasmo pode ser abordada obliquamente nesse momento. Então, no bardo da realidade, que é tratado com muito mais detalhes do que os outros bardos, Jigme nos guia através das várias experiências - e maneiras de expressão da experiência - de visão holística com a qual os místicos de todas as culturas estão familiarizados, xamânicos, sufis, budistas, hindus e cristões, independentemente da cultura religiosa. O bardo do devir descreve a experiência de reentrada na encarnação, mas a descrição evocativa lírica do espírito desencarnado nos permite projetar-nos nesse suposto estado pós-morte.

Sem abandonar a ficção de que os bardos da realidade e do devir descrevem eventos após a morte (o estado pós-morte), pode ser conveniente supor que esses bardos se relacionam com uma experiência extraordinária entre o nascimento e a morte. Essa experiência certamente deriva de muitas fontes diferentes e provavelmente secretas, caso contrário, por que usar a ambiguidade ou o método alegórico? Portanto, primeiro cabe a nós olharmos racionalmente para a origem da tradição do bardo e as condições que permitiram que ela prosperasse no platô

tibetano. Para começar, devemos lembrar que a cultura xamânica pré-budista tinha estreitas associações com o xamanismo da Ásia Central que empregava plantas enteogênicas, juntamente com tambores ritualísticos, para entrar nos reinos visionários dos deuses. Então, talvez seja relevante que o DMT, o químico ativo na poderosa medicina psicodélica ayahuasca usada pelos xamãs indígenas sul-americanos como remédio do corpo e da alma, seja liberado, provavelmente pela glândula pineal, na escuridão ou na penumbra e na hora da morte. Além disso, é relevante que em altitudes elevadas, onde o oxigênio é escasso e onde geralmente se localizam eremitérios e cavernas de 'guru rinpoche', a proporção de glóbulos vermelhos para brancos é radicalmente alterada, e que a ausência de ferro e outros minerais essenciais na dieta, cria condições fisiológicas propícias a episódios psicóticos. Finalmente - e isso é um tiro no escuro - é possível que, como os padrões tibetanos de armazenamento de grãos eram semelhantes aos da Europa medieval, onde no final do inverno o mofo da cravagem crescia em trigo úmido e induzia alucinações em massa nas grandes populações, um fungo enteogênico poderia crescer no grão de cevada que era o alimento básico no platô tibetano. Com esses fatores em mente, todos os quais podem facilitar condições catalíticas incomuns agindo sobre o anacoreta, juntamente com as poderosas técnicas meditativas internas do Vajrayana e do Dzogchen, a experiência visionária pode ser dividida em três tipos: visões dinâmicas ou iradas, visões pacíficas ou transcendentes e experiência visionária não-dual.

A divisão de toda experiência em estados dinâmicos e quiescentes é familiar a todos aqueles que caem naturalmente na contemplação. Qualquer experiência visionária que surja na mente pode ser classificada como uma ou outra. O irado é sentido como ansiedade, excessivamente como medo e paranoia, e o pacífico é sentido como sereno e agradável, idealmente como êxtase. Sempre que essas experiências surgirem, as famosas palavras da instrução do Dzogchen repetidas pelo lama ao

moribundo devem ser lembradas: ‘Afortunado Filho de Coração, reconheça toda experiência como a visão de sua própria mente.’ Ou, em vez de depender de um comando discursivo, a resposta que tal instrução invoca deve ser engajada automaticamente. Simultaneamente ao reconhecimento de uma identidade de aspectos objetivos e subjetivos da percepção, surge a experiência não-dual. A experiência não-dual é uma visão holística na qual nenhum atributo particular pode ser especificado. É a chamada “luz clara”. Também é designado por Jigme como a “visão da consciência quádrupla do agora” (*Yeshe Lama* pg. 114). Os “três instantes” expressam o processo de sair dos modos irado e pacífico para o estado não-dual: no primeiro temos uma visão da natureza das aparências como ilusão insubstancial; através desse reconhecimento, a liberação automática do apego (ou apego negativo) é alcançada; e finalmente na dissolução entramos no estado não-dual (*Yeshe Lama* pg. 120).

A seção sobre o bardo da realidade está estruturada em cinco títulos “a consciência se dissolve no espaço”; “o espaço se dissolve em luz clara”; “a luz clara torna-se um par indivisível”; “o par indivisível se dissolve na consciência”; e “a consciência se dissolve em espontaneidade”. Em cada caso, Jigme fornece um paradigma que descreve como a liberação é alcançada. Embora haja evidência *prima facie* de uma linha causal de seção para seção, é como se um momento atemporal de experiência sincrônica tivesse sido separado para fins de análise e verbalização, da mesma forma que a experiência holística óctupla é analisada na seção sobre ‘a consciência se dissolve em espontaneidade’ (*Yeshe Lama* pg. 116). Como todos sabemos, a experiência da “espontaneidade não tem extensão no tempo ou no espaço; a eflorescência espontânea é um momento de desdobramento atemporal. A visão da consciência quádrupla e a visão holística óctupla parecem ser diferentes formulações verbais da mesma realidade inefável, provavelmente derivadas originalmente de diferentes fontes e diferentes adeptos iogues.

É evidente que a linguagem que descreve as visões do bardo é a mesma empregada nas quatro visões do Salto. É como se a experiência derivada do bardo fosse a base da instrução do Salto, preceitos que tiveram sua origem na experiência do bardo. 'Espaço se dissolve em luz clara' é o equivalente a aumentar a experiência visionária e 'a luz clara se dissolve em um par indivisível' é outra descrição do escopo completo da pura presença em termos do sublime sendo antropomorfizado como deidades iradas e pacíficas, solitárias e em *yabyum*. "O par indivisível se dissolve na consciência" é um estágio extra introduzido para conter uma visão simbólica abstrata de pura presença. Então, 'a consciência se dissolve em espontaneidade' trata da dissolução final em não-dualidade inefável. Mas, para reiterar o que é crucial aqui, "espacialidade (espaço)", "luz clara", "par indivisível", "consciência do agora" e "espontaneidade" são todos sinônimos na linguagem autorreferencial da Grande Perfeição.

A fenomenologia do bardo do devir é claramente entendida como experiência de um ser que se divorciou de seu corpo e busca um caminho de volta. A alegoria de um espírito desencarnado em uma sala de espera esperando o renascimento em um útero, é uma extensão fácil com a qual todos que voltaram de uma experiência psicodélica se relacionarão. Para aqueles que ali estão restringidos, é um lugar de aflição e os espíritos que ali habitam são geralmente considerados infelizes e inquietos, ou como 'fantasmas famintos'. É um lugar de descontentamento, um purgatório, que foi evitado apenas por aqueles que ganharam a libertação no momento anterior. É uma prisão que pode ser comparada a um estado de confinamento químico do vício, ou incapacidade de alimentar qualquer hábito impiedoso. Nesse estado, o pensamento endurece em formas concretas; tudo o que pensamos é imediatamente sentido corporalmente. Não temos controle aqui, exceto, talvez, em seguir uma tendência cármica preferida. Assim, se pudermos manter o pensamento da natureza

essencial da mente e segui-lo, podemos reinvestir nosso corpo em um nascimento de lótus nos campos búdicos descritos na parte final do livro.

Campos búdicos

A Terceira Parte do manual de Jigme Lingpa é composta para aqueles de menor perspicácia ou pequena capacidade – embora a maioria de nós, sem dúvida, se sentiria abençoada se o transporte para os campos búdicos do nirmana fosse nosso destino na morte. Da descrição de Jigme de tais indivíduos, podemos deduzir o significado de 'perspicácia' e 'capacidade'. Essas pessoas gostam de ouvir o Dzogchen e o defendem da boca para fora, mas não se envolvem em nenhuma prática restrita. Eles se percebem pertencentes à linhagem e têm pelo menos uma consideração convencional por um guru-lama, mas não se envolvem em nenhum ritual ou atividade contemplativa formal. Isso descreve um grande número de budistas tibetanos seculares e muitos devotos ocidentais. Observe que nenhuma qualificação moral específica é mencionada. Para eles, a simples lembrança da natureza da mente, ou a lembrança do que consideraram o local mais favorável para o renascimento, dará transporte aos campos nirmana. Os campos nirmana são evidentemente campos búdicos nirmanakaya, e o método de nascimento neles é o nascimento milagroso do lótus, e a forma nirmanakaya que renasce é um tulku de Guru Rinpoche. Aqui as deidades iradas e pacíficas são realmente percebidas dentro de suas mandalas, no momento, no caminho. Para aqueles de menor perspicácia, mais um nascimento deve ser realizado, mas esse será um nascimento no lótus.

Jigme Lingpa e o Longchen Nyingtik

Jigme Lingpa Khyentse Wozer nasceu no ano de 1730 no Tibete Central, no alto vale de Yarlung, em um dos mais férteis e ricos vales tributários de Tsangpo e centro da cultura política e religiosa original do Tibete. Ele nasceu em uma família de lamas da aldeia Nyingma: essa era sua herança e esse era seu destino. Ele era um místico natural e deveria desprezar os mosteiros e o monaquismo, preferindo a eremitério, cavernas e natureza. Ele passou sua infância de maneira convencional, no gompa local de Pelri, localizado no vale de Chongye, onde os grandes reis foram enterrados, mas não brilhou até a adolescência, quando sua inteligência e sua nascente inclinação mística se tornaram evidentes. Dos vinte aos trinta anos, ele estava em retiro, primeiro no Pelri Gompa e depois nas cavernas de Samye Chimphu. Ele era um estudioso nato, um autodidata, a quem o aprendizado facilmente se acumulava, e recebeu os diversos empoderamentos e autorizações que dele se esperavam. Mas o principal foi sua experiência visionária, que lhe trouxe a consciência, a sabedoria e a confiança que lhe conferiram o título de ‘rikzin’. Após dez anos de retiro formal, ele se estabeleceu em um eremitério em Tsering Jong, um alto afluente do vale de Chongye, e passou o resto de sua vida lá. Ele deveria escrever o *Longchen Nyingtik* e outros ciclos de ensinamentos lentamente ao longo de sua vida. Ele começou a ensinar quando tinha cerca de quarenta anos e depois disso um número crescente de devotos, estudantes e peregrinos veio à sua porta, até que *Longchen Nyingtk* e Jigme Lingpa fossem nomes conhecidos em todo o Tibete. Notável entre seus discípulos foi Kong Nyon Pawo Wangchuk, o Louco Divino de Kongpo, que o exortou a escrever o *Yeshe Lama*; o aluno que se tornaria o primeiro Dodrupchen; e, também, o Rei e a Rainha de Derge de Kham. Jigme Lingpa morreu em 1798 em Tsering Jong e foi mumificado, com seu corpo colocado em uma estupa. Suas três reencarnações tulku sucessivas e imediatas foram as maiores

dos hierarcas Khampa Dzogchen: Das de Khyentse Yeshe Dorje, Patrul Rinpoche e Jamyang Khyentse Wangpo.

O ciclo de textos *Longchen Nyingtik*, do qual o *Yeshe Lama* é uma chave, é de importância seminal na prática moderna do Dzogchen. Sua importância para a prática da escola Nyingma contemporânea não pode ser subestimada. As tradições Terma com linhagens relativamente curtas são abundantes, mas o *Longchen Nyingtik* é a autoridade final. O Dudjom Tersar pode ter uma influência mais forte atualmente no Ocidente, mas Jigme Lingpa é o ponto de referência oficial. Os textos-raiz do ciclo *Longchen Nyingtik* consistem em cinco termas mentais, revelações descobertas pelo Rei Trisong Detsen, Yeshe Tsogyel e Bairotsana e depois escondidas na Mente (*dgongs*) para serem recuperadas em visão por Jigme, uma encarnação de Trisong Detsen. Também incluídos na coleção de texto raiz estão dois textos de visão pura, textos que não tinham a mesma certificação que as revelações terma, mas tinham autoridade e valor iguais. A Aspiração da Base, Caminho e Fruto (ver Apêndice 5 de *Yeshe Lama*) é uma das orações mais renomadas da tradição Nyingma. Dois textos da própria composição de Jigme, incluindo o *Yeshe Lama* e um comentário complementar, completam o ciclo central de atiyoga do cânone muito maior de *Longchen Nyingtik*.

É discutível se as revelações literárias de Jigme Lingpa ou seu estilo de vida exemplar são seu legado mais valioso. O próprio *Longchen Nyingtik* estendido é de valor inestimável para os praticantes de modos amplos e estreitos de prática. O *Yeshe Lama* trata principalmente do Dzogchen atiyoga, mas outros textos como o ciclo *Yangsang Lama* da prática do mahayoga, por exemplo, é um trabalho incrível do Vajrayana. Sem dúvida, o *Longchen Nyingtik*, relativo à melhor visão Dzogchen de Longchenpa, está atolado em ritual, mas carrega as sementes de Maha Ati e às vezes permite precedência completa. Tem sido o pilar do Dzogchen institucional durante os últimos trezentos anos. A vida de Jigme, por outro lado, de todas as considerações,

certificou o valor do estilo de vida anônimo do eremita Dzogchen, uma narrativa de humildade, auto-anulação, compaixão e responsividade, iluminada por visão holística e consciência não-dual. Seu fracasso em alcançar um corpo arco-íris em sua morte de alguma forma pontua sua vida com o sucesso final.

As revelações terma de Jigme, os tratados de visão pura e as composições pessoais foram todos efeitos da experiência visionária no auge de sua vida. Essas visões, em dois conjuntos, foram a base de seu Dzogchen e sua exposição do Dzogchen. Durante seu primeiro retiro em Pelri Gompa, com duração de sete anos, durante seu primeiro período visionário, ele sonhou que foi para a Grande Estupa de Boudhanath no vale de Katmandu e recebeu de uma dakini uma caixa que continha os pergaminhos terma de seus tesouros da mente. Outra dakini, disfarçada de sua mãe, encorajou-o a comer os pergaminhos, e ali seus significados foram implantados em sua mente. Suas epifanias resultaram em um período de intensa escrita em que foram registradas as bases do ciclo *Longchen Nyingtik*. O segundo período de experiência visionária ocorreu em Chimphu. Chimphu é o nome do alto vale acima de Samye Chokhor, seu *phu* consiste em um labirinto de rochas maciças que criaram cavernas e saliências transformadas em eremitérios por iogues desde tempos imemoriais, e particularmente pelos vinte e cinco discípulos de Padmasambhava, incluindo o rei Trisong Detsen, Yeshe Tsogyel, a consorte do Grande Guru, e também Bairotsana, o tradutor, e Nyang Tingngedzin. Mais tarde, no século 14, o próprio Longchenpa onisciente viveu nesta aldeia cavernosa. Seguindo-os, Jigme teve três visões de Longchenpa de crescente importância e intensidade. A primeira ele considerou uma confirmação de seu estilo de vida, seu propósito e caminho. Na segunda, chegou à realização de sua identidade com o grande místico e poeta de quem seria considerado uma encarnação. Na terceira, ele realizou a natureza da mente como a luz clara.

Jigme Lingpa como Polemista

Em três digressões no *Yeshe Lama*, Jigme Lingpa repreende os seguidores de Longchenpa por sua ignorância e corrupção. Ele menciona, por exemplo, a tendência de seguir impensadamente as proposições e interpretações da tradição sem perceber as anomalias e a falta de lógica que se infiltraram. Ele critica o costume dos guru-lamas de fornecer instruções fáceis de apontar, identificando as aparências como mente e assim por diante, em vez da visão Nyingtik da natureza do ser como inefável e indefinível. Ele castiga os professores que falam sobre Salto, mas enquanto isso ignoram o significado simbólico das visões que vivenciam e descrevem. Essas falhas certamente são endêmicas a todas as épocas e caracterizam um canto do reino humano na roda da vida. O hábito de ensinar Dzogchen a partir de uma compreensão intelectual ingênua, por exemplo, é demonstrado nos dias de hoje pelos tulkus e khenpos que foram meio educados nas academias monásticas exiladas e não tiveram tempo ou oportunidade de experiência existencial dentro ou fora de um estilo de vida de renunciante, fingindo conhecimento experiencial enquanto zombam dos outros por sua arrogância de realização. Mas tal inadequação é demonstrada também pela brigada de professores e terapeutas ocidentais contemporâneos que têm um conceito claro de não-dualidade e o ensinam, mas que não tiveram experiência existencial disso. O truque de transformar o Dzogchen em um produto comercial ou na dinâmica de uma cena social é pelo menos parte do que Chogyam Trungpa quis dizer com materialismo espiritual, e o Tibete — se não seu berço — foi pelo menos um dos cadinhos de sua prática. Em seus protestos contra a inautenticidade e a erudição inexata, Jigme se apresenta como um reformador e purificador da tradição – se estivesse vivo no Ocidente hoje seria, sem dúvida, um iogue urbano!

No entanto, os estudiosos Geluk são o foco principal de censura de Jigme e aqui ele permite que alguma crítica amarga entre em

sua diatribe metafísica. Embora ele não cite nomes, é evidente, pelo menos em um discurso notável, que são os Gelukpas que são seu alvo porque a palavra 'geshe' é empregada - em meados do século 18, apenas os professores Geluk eram chamados de geshes. Talvez ele próprio tenha sido submetido a denúncias pessoais por geshes que mantinham a natureza delusória da experiência de Salto. Acrescentando o reconhecimento da experiência semelhante à visão do Salto como evidência da budeidade no *Tantra Kalachakra*, ele denuncia a duplicidade moral dos geshes que denigrem o Dzogchen, sua hipocrisia e sua condenação ao quebrar o SAMAYA, antes de demolir suas proposições metafísicas. Em todo o *Yeshe Lama*, em geral, Jigme denuncia o método escolástico e as limitações do viés intelectual, dos quais os seguidores de Tsongkhapa sempre foram acusados. Embora o Dzogchen possa produzir uma apresentação lógica e perfeita e uma defesa invulnerável usando os termos de referência Geluk, desde o início, com Garab Dorje, afirmou enfaticamente que sua base está na experiência existencial - experiência direta - experiência mística - da natureza da mente. O método analítico, junto com a argumentação metafísica e linguística, tem apenas um pequeno lugar preliminar – e mesmo isso é questionável – enquanto o método comparativo é totalmente redundante.

A princípio, pode parecer inapropriado e até vergonhoso que o grande Rikzin Jigme Lingpa ('rikzin' significa portador ou detentor de *rikpa*, pura presença) abuse dos Geshes Geluk na linguagem chung — 'matilhas de lobos e gatos selvagens', e 'bárbaros e animais selvagens', ele os chama. Certamente o Dzogchen fornece uma elevação e profundidade de confiança que exclui disputas e discussões. O próprio Jigme diz: "Sintonizado na Grande Perfeição, argumento e disputa são transcendidos", e "Toda disputa é redundante em seu espaço de realidade não-conceitual e inimaginável." É pertinente que ele tenha feito o ponto interessante e irrefutável de que as formas sublimes da visão do Salto são proporcionais às aparências vazias que surgem

através da meditação Kalachakra. Mas por que cruzar espadas com uma oposição ambiciosa que aborda com um conjunto variante de suposições e emprega uma agenda divergente? Certamente, ou conhecemos a verdade do Dzogchen experimentalmente ou não conhecemos. Se tivermos experiência disso, nunca poderá haver qualquer argumento ou mesmo discussão sobre a natureza da realidade ou de buda – é inefável, inconcebível e inexprimível. Se, por outro lado, não fomos abençoados por essa experiência, embora possa haver uma inclinação para discutir sobre isso, se entendermos que qualquer visão dessa realização final é uma interpretação parcial, intelectual, nada pode ser dito que tenha alguma validade. Então, por que ele segue a polêmica de vez em quando nos surpreendendo com sua paixão?

É concebível que ele inclua proposições antitéticas e posturas sentimentais extremas simplesmente para enfatizar sua própria posição autêntica. Ou um entalhador de xilogravura posterior fez adições desagradáveis aos blocos? Mas talvez devêssemos ver Jigme sob uma luz mais humana, como um mestre de escola intolerante com a incompetência de seus amados alunos, ou como um grande urso respondendo com emoção sem vergonha, ou como um pai reclamando da perseguição de seus filhos, indignado com o desprezo que o partido politicamente vitorioso mostra aos derrotados. As condições políticas, sociais e acadêmicas do Tibete no século 18 apontam para esta última possibilidade.

Jigme Lingpa acreditava inquestionavelmente que a tradição do Dzogchen no século 18 estava em declínio. Ele afirma isso inequivocamente: “Hoje em dia, durante o declínio da tradição Dzogchen...” Ele não tem nenhuma razão aparente para mentir sobre isso e devemos acreditar em sua palavra, pelo menos em relação ao Tibete Central. Terchen Gyurme Dorje, o grande político tertön de Mindroling gompa pertencia à geração anterior e, em certa medida, ele reforçou a tradição Nyingma contra a grande onda de poder Geluk que havia sido estabelecida por um

exército mongol convidado para o Tibete por políticos teocráticos Geluk anti-Nyingma. Mas resistindo a uma tendência de afundamento, o gompa Mindroling de Gyurme Dorje era uma potência Nyingma solitária no Tibete Central. A degeneração da tradição pode ser avaliada pela força do renascimento no final do século 18 em Kham, onde os lamas rimé começaram a tarefa de coletar e editar textos que se tornaram irremediavelmente corruptos. É realmente duvidoso que o declínio dos Nyingma alguma vez tenha atingido o Tibete Oriental, onde os Geluks tiveram dificuldade em superar a resistência física à sua hegemonia, onde, como no Tibete Central, eles assumiram o governo às custas das escolas de chapéu vermelho.

Jigme pode estar se referindo ao declínio do budismo nos últimos quinhentos anos do dharma de buda em kaliyuga, mas ainda assim o Dzogchen está previsto para crescer e se espalhar à medida que o fim se aproxima. Ele está evidentemente ciente do cataclismo que se aproximava no final daquele período (*Yeshe Lama* pg. 103), uma consciência evidente talvez em sua observação de que "hoje estamos atormentados por problemas e desilusões". Em vez de atribuir essa queixa a um sentimento de perene miséria do samsara, a evidência neste manual da práxis do Dzogchen aponta para causas mais profundas e específicas de alarme. A primeira é a venalidade das linhagens Dzogchen, o afrouxamento da escola Nyingma no intervalo de tempo entre Longchenpa e Jigme Lingpa, mencionado acima, e a segunda, a mais grave, foi a situação política contemporânea.

Durante a vida de Jigme Lingpa, a seita Nyingma estava sob terrível pressão, espremida e caluniada. À luz das condições políticas e sociais do Tibete, levantar-se em defesa da pureza e eficácia da visão de Longchenpa, clamando em voz alta, talvez não fosse precipitado ou mal considerado. Pela resposta de Jigme, parece que neste período de ascendência Geluk, os geshes irritaram Jigme além da tolerância. Sem dúvida, ele tinha boas razões para rotular os Geluks como a oposição. Durante sua vida,

a escola Geluk foi aumentando sua hegemonia e suprimindo ao máximo as outras escolas. Isso apesar da prática secreta do Dzogchen dos Dalai Lamas. (É importante notar, no entanto, que no recente período de exílio, Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama, trabalhou duro para erradicar a hostilidade tradicional entre Geluk e Nyingma, e em grande parte conseguiu, embora alguns dinossauros insistam na importação de inimizades da Ásia Central para o Ocidente.)

No Tibete, tais atitudes traduzidas em ação política levaram à guerra entre mosteiros, monges matando monges por nenhuma desculpa melhor do que discordância teológica, ainda no início do século 20. Nesse contexto, é preciso lembrar que era uma cultura muito áspera lá em cima nos vales no elevado platô do Himalaia. Sobrecarregada pelas exigências de sobrevivência e reprodução, mesmo tendo em conta os santuários monásticos, a elevada cultura Vajrayana sempre esteve delicadamente à beira do precipício da barbárie e da extinção. A tradição tulku permitia a uma pequena minoria de elite, sustentada pela servidão camponesa oprimida e protegida por uma comitiva nômade agressiva, os privilégios da educação e um amortecedor de segurança hermética. Exceto em Lhasa, o refúgio da aristocracia, e em algumas grandes cidades monásticas, onde alguns khenpos e funcionários monásticos se juntavam aos tulkus em conforto privilegiado, “a vida do homem era solitária, pobre, desagradável, brutal e curta” e “em toda parte era evidente que não havia artes, nem letras, nem sociedade”. Em resumo, a evidência da primeira nobre verdade de Sakyamuni estava sempre à vista no seu nível mais grosseiro.

Finalmente, nestas observações sobre polêmicas, por favor, note que Jigme Lingpa às vezes escorrega para tendências filosóficas, o que pode surpreender aqueles que entendem que o Dzogchen é baseado na realização existencial da natureza da mente. Dzogchen é diferente de Vajrayana, diz Patrul Rinpoche, na medida em que rejeita provas lógicas e autoridade escritural

em favor da experiência pessoal. De fato, em seus versos de abertura no *Yeshe Lama,* Jigme promete evitar a retórica de Salto e a análise e lógica intelectual, pelas quais somos gratos, então por que ele cai nisso em sua exposição da Ruptura? Certamente, ele não está agitando a bandeira do Dzogchen Raiz quando entra em polêmica com pessoas versadas em lógica, tanto Nyingma quanto Geluk.

Outra anomalia, em seus conselhos aos alunos e depois em seu discurso final, Jigme enfatiza a necessidade de retornar às raízes do budismo com uma mente crítica. Através do filtro da inteligência inata, devemos descobrir o que é válido e valioso na luta pela compreensão última da condição humana e apreciá-la plenamente, de maneira ideal, como perfeição natural. No conflito sectário que Jigme evidencia claramente, é possível ver como a degeneração poderia ocorrer devido a um lapso de confiança na simples revelação da realidade mística, tal como é, seus proponentes propagando o que imaginavam ser relevante para seus alunos e não apontando a realidade incondicionada e pura. Ao contrário do Tibete de Jigme Lingpa, quando o Dzogchen já tinha mil anos e estava em declínio, no Ocidente a onda do Dzogchen ainda está no auge e deve continuar a crescer no final deste século. Em vez de mudar as atitudes culturais e erradicar tendências neuróticas, em vez de tentar descobrir o que os indivíduos ou qualquer grupo social em particular requer, costurando o pano a uma figura pressuposta, os professores de Dzogchen no Ocidente provavelmente deveriam enfatizar a essência da instrução de apontamento.

Deve-se notar neste contexto que, enquanto Jigme Lingpa é intransigente ao longo do texto em sua suposição da experiência direta como a base da realização do Dzogchen, quando essa experiência mística não está disponível – e mesmo quando está – no caminho gradual, estudo e aprendizado são ingredientes essenciais na capacidade de compreender qual é a natureza da mente (*Yeshe Lama* p. 103).

Tradução e Propósito

Esta tradução foi feita para o benefício de alunos que receberam transmissão e instruções orais de um professor e precisam de esclarecimento e elucidação de uma fonte literária autorizada. É para iogues e ioguines, adeptos e praticantes. Não se destina a filósofos ou acadêmicos.

A ênfase, então, está na expressão sucinta para aplicação prática. Sutileza e nuances podem ter sido perdidas no processo; frases longas em tibetano são quebradas, por exemplo. A tradução tenta, sempre que possível, esclarecer a instrução, resolver ambiguidades e transformar nuances e alusões tibetanas obscuras em prosa inglesa compreensível. Às vezes, isso não é possível devido à ausência de equivalentes em inglês de termos ou metáforas tibetanas, às vezes devido à densidade ou obscuridade do significado tibetano, às vezes porque um significado arbitrário foi perdido na recente atenuação da tradição. Certamente, esta tradução não tenta reproduzir a alta qualidade literária e a forma da prosa tibetana — que de qualquer maneira é inimitável. Tampouco é uma tradução em que cada palavra é considerada e cada instância de uma palavra específica traduzida pelo mesmo equivalente em inglês.

Uma palavra sobre a tradução radical da visão Dzogchen: a visão em sua profunda e ampla realidade definitiva é uma visão não-dual e na tradução a construção da sentença deve evocar o etos não-dual tanto quanto possível. Claro, o próprio método de evocação é afetado pela disposição no espaço-tempo do que é atemporal e não-espacial. A maneira radical de traduzir os textos Dzogchen é baseada, então, na suposição do princípio da perfeição natural, que fundamenta a visão da Ruptura. Se um método tão radical pode ser sustentado ao longo de uma tradução, então o trabalho tem dentro de si um meio hábil embutido de induzir a visão da Ruptura e com ela meditação (não-meditação) e conduta. A tradução convencional baseada em uma suposição de

ignorância que exige uma aplicação extenuante para a mudança naturalmente reforça um sentimento de inadequação e necessidade de um processo orientado para um objetivo que pode ou não levar à obtenção do fruto no final de um longo caminho de sofrimento. A marca dessa tradução convencional em Ruptura, particularmente, é a ênfase dada à "prática" ativa em vez da "não-ação", a primeira caracterizando o caminho gradual do Vajrayana, a segunda a realização abrangente do Dzogchen.

É crucial que a expressão da visão seja sucinta e perfeitamente clara. Se a expressão — a formulação verbal — for clara, então sua dinâmica desconstrutiva intrínseca se engajará automaticamente e a não-meditação se inflamará, e a conduta responsiva necessária se manifestará espontaneamente. Se a expressão verbal da visão for desequilibrada ou incompleta, a não-meditação surgirá apenas momentaneamente e será conhecida como um insight específico ou realização discursiva. A expressão de Longchenpa em prosa e verso é imaculada, perfeita e invoca a natureza da mente em sua total conclusão – é por isso que Longchenpa é chamado de Ngaki Wangpo, Senhor da Fala. Embora na língua tibetana possamos apreciar a verbalização sucinta de Longchenpa, por causa da dissimilaridade cultural de mentalidade e suposições sobre a realidade que estão dentro da estrutura e das formas linguísticas, não podemos depender dela. Por isso, entre muitas razões, é extremamente útil nós mesmos articulá-la em nosso próprio idioma ou melhor, no idioma do Dzogchen expresso em inglês ou espanhol, ou qualquer idioma que nossa rede de canais de energia sutil emprega. Tal expressão é a potencialização da pura presença (*rikpa*).

A tradução do Dzogchen para o inglês está em processo há mais de cinquenta anos e, à luz do recente entendimento dele como separável do budismo, seu vocabulário está sendo reavaliado e revisado. Primeiro a traduzir o Dzogchen (ou melhor, a editar a tradução do Dzogchen), W. Y. Evans Wentz pertenceu ao período anterior aos anos sessenta, que foi dominado pelos teosofistas

Annie Besant e Charles Leadbetter e companhia. Então o Dr. Herbert Guenther, fortemente influenciado pela filosofia moderna, criou uma revolução na tradução nos anos sessenta. Mas o trabalho principal subsequente foi firmemente fundamentado no vocabulário Mahayana e Vajrayana. Um grande obstáculo para o desenvolvimento de um vocabulário Dzogchen dedicado e prosa em inglês polivalente tem sido o dharma-pidgin que os lamas pouco alfabetizados em inglês usavam - às vezes com bastante eficácia - para transmitir novas noções a estudantes em estados de transe pré-verbais. Chogyam Trungpa se foi há muito tempo e Dungse Thrinle Norbu agora o seguiu. A tendência, mesmo de tradutores não tibetanos, de reproduzir a estrutura das sentenças tibetanas dentro da tradução literal, transgredindo assim os padrões habituais de fala de nossa língua nativa, pode às vezes ser benéfica em Ruptura, mas substituir um padrão rico e flexível por um que é estreito e rígido tende a prevenir isto. Um insulto final à nossa linguagem e ao Dzogchen emerge dos departamentos universitários de religião ou filosofia, onde acadêmicos ambiciosos violam o Dzogchen virginal (embora na ignorância do que fazem), atraindo-o para a rede da filosofia comparativa, analítica e sofística. Sua linguagem desenraiza e diminui o Dzogchen que é paradoxal quando não é simples e claro. As falhas da tradução do Dzogchen são multiplicadas pela tendência de editores budistas sectários dedicados a aceitar manuscritos ingleses traduzidos de forma inadequada de fontes lineares de alto perfil.

Certamente, equivalentes altamente questionáveis como ‘sabedoria’ para ‘yeshe’, como um exemplo notável, serão difíceis de erradicar em um nível não acadêmico, mas como o entendimento ‘existencial’ em vez de ‘acadêmico’ do Dzogchen aumenta, logo será percebido que, a menos que velhos hábitos de tradução sejam erradicados, a visão da Ruptura e a não-meditação sofrerão. Um glossário de termos técnicos foi incluído no final da tradução, representando o estado atual (embora temporário) do

vocabulário Dzogchen Raiz, desenvolvido ao longo de cinquenta anos, no qual alguns termos questionáveis e redundantes são listados e discutidos. As duas principais inovações no glossário podem ser o estabelecimento da noção de ‘no agora’ no lugar de ‘primordial’ ‘desde o início’, etc., e a introdução de ‘existencial’ como descritivo da dispensação natural de ser. Em relação ao primeiro, sem negligenciar um aceno para Herr Eckhart Tolle, a visão de Ruptura do Dzogchen insiste na matriz do aqui e agora como a arena da cognição atemporal (não-dual), no ‘grande tempo’ e em uma dimensão não espacial ou zero: não há origem, nem profundidade primordial, nem começo, apenas ‘consciência do agora’. Em relação a este último, o uso de terras “existenciais” se refere ao adepto Dzogchen que está prestes a se perder no reino superno do corpo arco-íris nocional. O dharma é experiencial-existencial ao invés de nocional; a realidade é existencial aqui e agora, em vez de transcendente ou de outro mundo; o nirvana está implícito no samsara existencial, e não “na outra margem”; a condição natural é imanente-existencial ao invés de transcendental ou pertencente a qualquer outro “estado”; autenticidade é existencial em vez de racional ou logicamente consistente. Desta forma, o que é existencial nos ancora à meditação do Salto nos campos sensoriais e cumpre a realização da Ruptura.

Tais modificações de nosso vocabulário Dzogchen podem parecer pequenas aberrações com apenas um significado passageiro. Juntamente com vários outros vieses em equivalências técnicas, no entanto, tais mudanças (*lam* como ‘momento da experiência’; *ye* e *gdod ma’i* como ‘o agora’; *yeshe* como ‘consciência do agora’ e assim por diante) enfatizam o imperativo para lembrar do primeiro preceito incisivo de Garab Dorje, o reconhecimento da natureza da mente. Quando abandonamos a lembrança do Dzogchen aqui e agora, perdemos a essência da visão Dzogchen e seguimos o caminho das abordagens inferiores,

onde os hábitos do pensamento racional e nosso condicionamento infantil continuam a nos tiranizar.

Vale a pena reiterar que a visão Dzogchen deve estar bem clara em nossas mentes. Para esse fim, a tradução do Dzogchen Raiz deve priorizar a lucidez na expressão em inglês. Termos tibetanos de significado incerto devem ser fornecidos com significado inequívoco, mesmo que isso signifique simplificar o sentido tibetano. Se o tibetano é propositalmente ambíguo, então, se possível, seus múltiplos significados devem ser expressos mesmo que isso exija uma frase explicativa. Na mesma linha, para enfatizar os princípios cruciais da visão, sempre que possível, devemos insistir que a meditação da Ruptura (não-meditação) não é fabricada de forma alguma; que a orientação para objetivos é redundante na práxis da Ruptura; que o aqui e agora nos tira do espaço-tempo; que o caminho gradual é uma ladeira escorregadia para o materialismo espiritual; e sempre que possível devemos recordar o caminho sem caminhos.

Uma nota sobre pronomes pessoais: se imaginarmos que o *Yeshe Lama* é na verdade um discurso oral proferido por um Lama Yeshe dando instruções ou conselhos, ele estaria falando com ar de superioridade para nós, empregando a segunda pessoa do plural (vocês). Quando ele está refletindo sobre a natureza da realidade e toda a nossa experiência dela, ele usaria a primeira pessoa do plural (nós). Foi feita uma tentativa de seguir essa regra. Além disso, se este texto fosse um manual para Dzogchen khenpos, uma ajuda mnemônica na instrução de jovens iogues em um monastério, eles usariam a primeira e a segunda pessoas do plural.

Uma nota sobre as vozes imperativa e exortativa: em um manual de instrução dessa natureza, onde um senso de urgência informa a maneira do professor, um senso de que essa instrução é tão crucial para o bem-estar dos alunos que eles devem praticar o que é ensinado, o uso do modo imperativo é uma inclinação natural. Os velhos lamas com sua apurada sensibilidade social

monástica, mesmo diante de alunos bárbaros-ocidentais, usam muito pouco o imperativo. Conscientes de que uma imposição forçada ou uma apresentação inadequada ou inoportuna resulta em anorexia mental, o tempo imperativo foi substituído pelo hortativo, que gentilmente exorta os alunos a levar a sério a instrução. Nesta tradução, o tom foi moderado para que seja totalmente aceitável até mesmo para o aluno mais sensível. Afinal, a imposição consciente de qualquer disciplina é um conceito bastante estranho ao Dzogchen - o Dzogchen é natural, extemporâneo, espontâneo, surgindo nem de dentro nem de fora.

Textos e Fontes

A literatura do lamrim Nyingma é pequena comparada, por exemplo, ao lamrim da escola Geluk. Começa, no entanto, com o *Man ngag lta ba't 'phreng ba* (uma tradução pode ser encontrada em *O Voo do Garuda*) atribuído a Padmasambhava no século 8. Este trabalho não está estruturado de acordo com o lamrim convencional e é incompatível com o *Yeshe Lama*, pois trata amplamente das categorias de mahayoga. O que é pertinente ao *Yeshe Lama* é o trabalho do grande Jamyang Khyentse Wangpo (e Chokgyur Lingpa), um dos primeiros conjuntos de encarnações de Jigme Lingpa, cuja mente-terma concisa, o *Lam rim ye shes snying po*, parece ter o *Yeshe Lama* como uma fonte raiz. Seu comentário por Jamgon Kongtrul também deve muito ao *Yeshe Lama*. A literatura de *Yeshe Nyzngpo* esclarece e simplifica a expressão de Jigme Lingpa, mas carece da riqueza de sua visão mística. O *Yeshe Nyingpo* foi traduzido como *A Luz da Sabedoria* por Erik Pema Kunzang, no qual as notas de rodapé fornecem comentários adicionais muito úteis de Jamyang Drakpa extraídos principalmente do *Yeshe Lama*, mas também da instrução oral de seu próprio lama. Há também um pequeno corpus de literatura comentada não traduzida tratando do *Yeshe Lama*.

As fontes primárias do *Yeshe Lama* de Jigme Lingpa são os dezessete tantras da série de instrução essencial [Preceito Secreto], que servem como fonte da maioria das citações. Além disso, geralmente se supõe que Jigme se baseou fortemente no *Vimala Nyingtik*, uma obra de Longchenpa que sintetizou os textos de Vimalamitra. A verdade desta suposição é substanciada por uma olhada no brilhante manual lamrim de instrução essencial de Ruptura/Salto composto por Tsultrim Zangpo (Khenpo Tsulo) na tradição Changter no século 19. A linhagem Changter (Revelação do Norte) foi fundada por Rikzin Godemchan no século 14 com um grande corpus de revelação terma-tesouro chamado Gongba Zangtel, *Visão Ilimitada*. O manual de Tsulo, derivado dessa tradição, no qual vários textos importantes de instrução foram termas escondidos por Vimalamitra, é um modelo de prosa tibetana clara e concisa. À primeira vista, parece ter uma fonte em comum com o *Yeshe Lama*. Este texto não é recomendado para fins de estudo comparativo invejoso, mas sim para esclarecer e apoiar a instrução oral e literária. Além disso, este material literário de apoio não deve prejudicar o imperativo da transmissão inicial de um mentor linear, encorajando o conselho durante a prática de um iogue perspicaz e, depois disso, um relato de um guia experiente.

A literatura em tradução inglesa que poderia ajudar a elucidar o texto de Jigme Lingpa, além de *Luz da Sabedoria* e *Visão Ilimitada*, é muito pequena. As traduções em inglês do texto de *Yeshe Lama* já disponíveis precisam ser lidas com o texto tibetano à mão. A instrução de Ruptura de Dudjom Lingpa chamada *Lama e Penas* (*Mud and Feathers*) é útil e a curta, mas bela instrução de Dudjom Rinpoche sobre Salto extraída de seu manual chamado *A Joia dos Siddhis que Cumpre Desejos* com o comentário oral excelente e íntimo de Gyatrul Rinpoche é publicada sob o título *Dharma Sublime*. Mas junto com as traduções mencionadas acima é restrito. Em *Abordando a Grande Perfeição* (*Approaching the Great Perfection*), Sam Van Schraik inclui

traduções úteis e textos editados criticamente de todos os principais termas do *Longchen Nyingtik*.

Existem várias versões do *Yeshe Lama* disponíveis. Utilizei a versão eletrônica disponível para download gratuito no PKTC, que é uma reedição da publicação de Dilgo Khyentse Rinpoche. Os três volumes da versão de Adzom Drukpa estão disponíveis como uma impressão digitalizada no TBRC. Uma versão editada pela mão irrepreensível de Chatral Rinpoche Sangye Dorje é publicada com a tradução de Lama Chonam e Sangye Khandro. Pequenas discrepâncias editoriais e erros (erros de digitação) podem ser encontrados em todas as versões, mas não há divergências substanciais. Eu indiquei algumas discrepâncias nas notas finais. Tomei o texto de Dilgo Khyentse como padrão.

O Começo e o Fim

Este manual Dzogchen é um livro tão sério e pedante, instruindo-nos a esfriá-lo e recuar, de modo que, se fizermos os exercícios corretos, encontraremos o verdadeiro Dzogchen, a natureza da mente. Supõe que o campo de nossa atividade, a arena de nossas brincadeiras, é o platô tibetano com seus gompas e lamas, tulkus e monges, bibliotecas e eremitérios, budismo e xamanismo, devoção e superstição. Este não é o caso e nem é possível ou desejável. Lhasa por Jerusalém não é uma troca justa. Nossa cultura ocidental pode ter suas falhas e inadequações, mas é o que temos e nela reside a Grande Perfeição. Mover mesmo um pouco na direção de mudar o campo cultural a fim de alcançar a Grande Perfeição é falhar totalmente na compreensão do Dzogchen Raiz. Construir uma agenda para mudar a mente a fim de realizar sua natureza vai contra o entendimento básico do Dzogchen. Levantar um dedo egoísta nos priva da possibilidade de um corpo arco-íris e nenhum conjunto de condições internas ou externas tem qualquer vantagem intrínseca sobre qualquer outro.

Certamente, Dzogchen é uma grande estufa cheia de flores desabrochando e arbustos do prosaico ao exótico, de pequenas flores a grandes pássaros do paraíso, seu crescimento e decadência acelerados à velocidade da luz ou desacelerados à imobilidade implícita. Dzogchen é uma vasta arca de Noé onde os animais, pássaros, insetos e peixes copulam, dão à luz, vivem e morrem, também em velocidade vertiginosa ou em câmera lenta. Dzogchen é o sistema ferroviário Hindustani onde centenas de milhares de trens passam de um lugar para outro abarrotados com toda a multifária humanidade da terra viajando sem propósito aparente de lugar nenhum para lugar nenhum. Dzogchen são as trajetórias de voo ao redor do planeta cheias de aviões de todos os tamanhos e tipos mergulhando, girando e voando como se apenas por puro prazer. Dzogchen é um jardim Mogul onde mães e bebês relaxam e se divertem nos pavilhões decorados com brocados onde rosas e jasmim se entrelaçam nos pilares das casas de veraneio, e onde Radha e Krishna se divertem com as Gopis na beira do rio, e as vibrações de cítara e tabla penetram nos recantos mais íntimos da mente. Dzogchen é uma partida de futebol. Dzogchen é um ninho de cuco onde todos, médicos, pacientes e serviçais inclusos, são surpreendidos pela leveza de ser e pelo espírito do sermão da montanha e desempenham seus papéis como se fossem coreografados por Robert Crumb. Dzogchen é uma vasta cúpula escura onde estranhos fazem amor romântico uns com os outros em câmera lenta durante uma cerimônia de ayahuasca que continua ininterruptamente por milhares de anos. Dzogchen é o mundo dos sonhos de prazer fantástico de Alice na toca do coelho, onde a guru-buddha dakini está orquestrando o supremo *son et lumiere*.

O ponto aqui é que o Dzogchen é todo-inclusivo, não excluindo absolutamente nada. Dzogchen é o legado do ser humano e vem em todas as formas que a imaginação permitir.

Sigilo: Proteção

A principal razão para a relutância dos lamas em apoiar a publicação de textos Dzogchen em tradução durante os anos após sua chegada à Índia e ao Nepal no exílio, é claro, era a dúvida de que a faculdade apreciativa de qualquer não-tibetano seria equivalente a tarefa. Eles podem ter sido excessivamente protetores e excessivamente pessimistas a esse respeito, mas, olhando para o resultado dos últimos cinquenta anos, certamente eles tinham razão. Em relação a esta tradução, por exemplo, uma reivindicação de autoridade final seria absurda, mas fundamentada na sabedoria dos antigos lamas Dzogchen que eram sábios antes de saírem do Tibete, como fruto de uma vida inteira de escuta, estudo e contemplação pode ser de alguma utilidade para as pessoas que estão comprometidas com o etos *kusali* do Dzogchen. Os iogues urbanos que não têm ligação com nenhum ensinamento tradicional também podem valorizar seus preceitos e responder graciosamente. A qualidade mais significativa desta tradução, em minha opinião, é sua ênfase no aspecto não-dual do Dzogchen, o aspecto radical, o coração do Dzogchen que é negligenciado pelos vajrayanistas convencionais que mantêm uma atitude que cria hierarquia e abuso.

Deve-se reconhecer que a restrição de acesso a esses preceitos Dzogchen é considerada um ideal pelos lamas Dzogchen conservadores. Poucos professores tradicionais permitirão o acesso ao material que contém os Preceitos Ruptura/Salto para alunos que ainda não tiveram uma experiência meditativa da não-dualidade ou que não estão prontos para experimentá-la. Se as pessoas no caminho gradual obtiverem informações intelectuais sobre diferentes estágios de experiência antes de estarem prontas para realizá-los por meio da meditação, elas podem formar conceitos obstrutivos ou desviantes sobre eles. Mais tarde, pode ser difícil determinar se elas estão percebendo essas experiências ou apenas imaginando-as com base em informações recebidas

prematuramente. Assim, até que tenham completado o treinamento preliminar e estudado os ensinamentos com um mestre qualificado, não devem ler livros sobre Dzogchen ou tentar fazer a meditação da Grande Perfeição com base no que leram nos livros, nas informações recolhidas durante as conversas no jantar ou na internet.

Diz-se que a injunção de abster-se de sussurrar os preceitos Dzogchen contra o vento dos *shravakas* e daqueles que se esforçam nas abordagens inferiores de Buda foi dada para proteger as pessoas cujas mentes são muito frágeis ou inocentes ou carmicamente despreparadas para o ensino não-dual. Esta é uma afirmação discutível e receosa. A injunção de sigilo é dada também para proteger o ensino de abusos críticos na mídia, abusos que o rebaixam e reduzem sua capacidade de afetar sua magia. Novamente, isso não foi comprovado e é questionável. Pode haver boas razões, com vários graus de credibilidade, para controlar a propagação do Dzogchen, e particularmente deste livro, mas não há acordo sobre como essa restrição deve ser realizada, exceto para rejeitar a comercialização dele, se de fato for possível restringi-lo.

O argumento para a propagação ideal – ‘publique e dane-se!’ - é forte. Aqui estamos no fim da kaliyuga, com o apocalipse à vista, o sofrimento humano em um pico milenar, ganância e ódio desenfreados, superpopulação e mudança climática ameaçando a aniquilação das espécies e nenhum recurso disponível tão eficaz quanto o Dzogchen. As baixas são inevitáveis, mas certamente o enorme benefício que resultará para os seres humanos por meio do acesso a essa postura existencial suprema supera em muito qualquer efeito negativo. Deixe o auto-sigilo do texto protegê-lo. Deixe que sua qualidade hermética natural nos sirva. Que os guardiões do texto o protejam.

O texto é protegido por dakinis iradas. Algumas pessoas podem não acreditar na existência externa independente das dakinis guardiãs e podem sentir que a eflorescência de sua própria

consciência é suficiente para abraçar e consumir qualquer entidade espiritual vingativa. Mas, a menos que sua identidade com a natureza da mente seja completa e contínua, então, em um momento de desatenção, no desfiladeiro entre o sono e o sonho, por exemplo, ou talvez no bardo da realidade, as dakinis invadirão sua mente e a confundirão. Dakinis não podem ser confrontadas e derrotadas. Elas só podem ser propiciadas pelo nosso reconhecimento delas como emanações da natureza da mente. Se houver qualquer vestígio de individualidade remanescente na mente, ou se houver qualquer crença residual em qualquer realidade externamente substancial, então não temos outro recurso senão nos acostumar com sua punição rigorosa e impiedosa. Então, por favor, siga as restrições impostas à leitura deste manual Dzogchen estabelecido na Página de Restrição Ilimitada.

O tradutor pode ser um funcionário humilde, mas estou repetindo a oração de Jigme Lingpa aqui porque os mesmos protetores guardam os livros ingleses e tibetanos: 'Eu rezo para que as dakinis guardiãs me permitam revelar a natureza da vasta matriz, que é a visão imediata de Kuntuzangpo, como se estivesse aqui na palma da minha mão.' Eu invoco as dakinis guardiãs para que, por meio de sua compreensão de qualquer motivação pura que possuo, elas me permitam revelar com o mínimo de erros a essência da visão de Longchenpa filtrada pela mente de luz clara de Jigme Lingpa, para que aqueles que estão prontos e capazes podem ressoar com a visão dos mestres e relaxar nela, enquanto aqueles que seriam feridos por ela ou que abusariam dela de alguma forma são dissuadidos ou expulsos. Eu as invoco para perdoar cada falha ou erro neste trabalho, e para me poupar de sua justa raiva por suas imperfeições. SAMAYA GYA GYA GYA!

Um Tesouro do Norte: Visão Ilimitada

Em primeiro lugar, devo muito a Tulku Thondrup por me confiar o manuscrito de *Visão Ilimitada* para uma edição final. Tulku Thondrup incorpora o Dzogchen do Tesouro do Norte e sua tradução deste texto deve ser considerada autoritária (apesar de seu aviso).

Além disso, para distinguir esta edição, em sua publicação, este texto profundamente significativo é livre dos limites estreitos da supervisão sectária e oferecido ao amplo espectro de sangha apreciativa e praticantes não sectários que ele exige e merece.

A Visão Ilimitada deve ser incluída entre os mais sagrados e significativos manuais Dzogchen. Como um Dzogchen *lam-rim* de extraordinária qualidade literária, transcende todos os parâmetros sectários e atinge as alturas sublimes da exposição poética que pode induzir no leitor a visão Dzogchen que professa descrever. Se de fato falha nisso, é devido às limitações da língua inglesa, pois a literatura Zangtel é notável por sua extraordinária clareza de expressão, e o comentário de Tulku Tsulo, que pode ser descrito como instrução fundamental (*man ngag*) no mais alto nível Dzogchen, é um modelo de composição precisa, inteligente e lúcida.

Tulku Thondrup terminou sua tradução do texto *Visão Ilimitada* em 2002 e, posteriormente, foi editado por vários membros da sangha Kordong. Em 2010, quando Tulku Thondrup passou para mim, a terminologia exigia padronização e o estilo era irregular. Eu fiz o meu próprio estilo e substituí muitos dos termos técnicos pelas minhas preferências. Espero assim ter produzido uma tradução que mantenha uma unidade de estilo e expressão. Embora às vezes expandindo a sintaxe e adicionando uma

elaboração discursiva menor, segui a preferência de Tulku Thondrup por manter a ambiguidade onde ela existe no original.

Embora a compreensão da estrutura tibetana do texto seja, sem dúvida, o método mais valioso de abordagem, espero que a ocidentalização simplificada da estrutura, introduzindo uma sucessão de capítulos relacionados dentro de cada uma das três partes, ajude o leitor. Ao permitir um acesso mais fácil, o significado derivado da estrutura piramidal original será perdido, por isso reproduzi essa estrutura como um apêndice (em Visão Ilimitada/ *Boundless Vision*).

***

Aproveito esta oportunidade para enfatizar a afirmação clara de Tulku Tsulo de que Ruptura e Salto se relacionam com os lados opostos da mesma moeda. Os preceitos de Ruptura e Salto podem ser aplicados separadamente, ele afirma, mas a base do vajra simboliza sua união, e aí está o caminho (ver *Boundless Vision* p. 91).

Também gostaria de enfatizar que um professor que tenha obtido o resultado dos iogas *trekcho* e *togal* é essencial para esclarecer as instruções de Tulku Tsulo e que usar este manual sem um guru certamente trará dificuldades. O papel do professor na avaliação dos resultados da meditação, particularmente no Salto, é tão importante quanto esclarecer a instrução. O abismo que pode enfrentar aqueles que aplicam essas instruções sem um professor é indicado nas páginas finais deste texto na seção chamada Juramento Tríplice. Aqueles que o estudam a nível académico, por prazer, curiosidade ou mera informação sem intenção de praticar, agem contra os melhores conselhos da tradição, como nos adverte o texto, e também como explica Tulku Thondrup na penúltima seção de sua introdução.

Uma observação sobre o contexto e a forma do texto: este texto pertence ao gênero *lam-rim* dos manuais Dzogchen e, como tal, pode ser classificado como um exemplo moderno de exegese graduada e progressiva do Dzogchen. Tulku Thondrup deixa isso bem claro em sua introdução, e a própria estrutura do texto sublinha sua implicação em forma de escada. A visão da segunda parte, porém, bastante distinta daquela das preliminares, apresenta o Dzogchen de maneira radical, como realização não-dual.

<u>Dzogchen para todos</u>: O Grande Segredo da Mente

Deve-se enfatizar desde o início que o autor de *O Grande Segredo da Mente*, Tulku Pema Rigtsal Dorje, é um monge budista totalmente ordenado. Não apenas um bhikshu, ele também é o abade de um grande mosteiro em funcionamento integrado ao tecido social da sociedade do Himalaia que ele serve. Ele tem a seu cargo 150 monges jovens e não tão jovens que o procuram em busca de orientação no caminho Dzogchen dentro da estrutura do treinamento religioso da Escola Nyingma. Ele também é a luz orientadora de um grupo de iogues tântricos e ngakpas que receberam instrução Dzogchen de seu pai, um iogue tântrico altamente respeitado de Kham que se estabeleceu na área de Kailash e construiu um mosteiro ali no início do século 20. Além disso, Pema Rigtsal está imerso na tradição Tersar de Dudjom Rinpoche Jigtral Yeshe Dorje, outro de seus gurus-raiz, que estava muito preocupado com a integração do etos monástico e tântrico e, portanto, enfatizou o ensino das três disciplinas - monástica, bodhisattvica e tântrica - como unificadas e não contraditórias. Mas é como um monge budista cuja disciplina é derivada do *vinaya* e *abhidharma* do Buda que Pema Rigtsal ensina Dzogchen.

O histórico de Tulku Pema Rigtsal é importante por vários motivos. Primeiro, ele é um dos últimos tulkus tibetanos a receber o benefício de um treinamento tradicional completo sem a interferência das autoridades comunistas chinesas ou a distração da cultura ocidental popular. Ele é um dos poucos tulkus que dirigem monastérios da maneira tradicional, enquanto ministram à comunidade local que os criou. As fronteiras ocidentais nepalesas-tibetanas em Humla oferecem essa oportunidade. Pema Rigtsal recebeu um treinamento acadêmico abrangente de vários estudiosos de khenpo conceituados no Nepal, Sikkim, Butão,

Índia e também no Tibete. Isso não apenas lhe deu base na tradição dos sutras Mahayana, mas também, na Índia, abriu uma janela para o mundo moderno, “ocidentalizado”. Para contrabalançar essa educação sútrica e mergulhar profundamente no aspecto cultural estritamente tibetano do Vajrayana, ele passou sete anos no Tibete, cinco deles no Dzogchen Gompain Kham. Dessa forma, ele é um tulku que combina as qualidades de um acadêmico pandita budista, confortável em mosteiros, com as de um iogue-meditador que conhece os rigores do retiro em um eremitério na neve. Ele utilizou o fruto dessa educação para ensinar o Buda-dharma em geral, e Dzogchen em particular, no sudeste e leste da Ásia. Assim, ele confrontou os dilemas da práxis Vajrayana no mundo moderno e chegou a várias conclusões importantes a respeito deles. Finalmente, ele é um monge budista praticando Dzogchen, e essa identidade trouxe as complexidades paradoxais do sutra *vis-à-vis* Dzogchen em foco claro.

Portanto, *O Grande Segredo da Mente* pode parecer à primeira vista um livro-texto de Dzogchen graduado e progressivo. Com sua ênfase no budismo mahayana sútrico, pode parecer que foi escrito para monges da Escola Nyingma. Mas se criássemos os preceitos puros do Dzogchen aqui contidos, teríamos em nossas mãos as chaves do Dzogchen Raiz, o Dzogchen puro dos antigos Tantras. A estrutura do texto em que a instrução secreta do Dzogchen forma uma colcha de retalhos junto com homilias moralistas e instruções sobre técnicas de meditação imita a maneira pela qual o reconhecimento da natureza da mente pode surgir dentro da estrutura das práticas do budismo Vajrayana. Essencialmente, então, a mensagem é: ‘Pegue o significado final, se puder, mas relaxe em uma vida de imersão nas tradições culturais tântricas do antigo Tibete até que chegue a hora certa ou até que o momento sincrônico apareça acidentalmente.’

> *Para aqueles que são incapazes de permanecer no estado natural da Grande Perfeição, ensinamos o modo de esforço.*
>
> *Seremos liberados pela percepção de que tudo é a criatividade intrínseca da pura presença.*
>
> *Quando falhamos nessa compreensão, mantendo objeto e sujeito como dois, vagamos no samsara, onde precisamos depender de antídotos e progredir gradualmente no caminho de cultivar o bem e rejeitar o mal.*
>
> *Até que reconheçamos a própria criatividade como a ilusão mágica da pura presença, até que ganhemos confiança, otimizemos nossa criatividade e alcancemos a liberação, devemos treinar em um caminho gradual.*
>
> *Enquanto estivermos atormentados por conceitos dualistas, como o observador de uma pintura que vê em três dimensões o que o artista pintou em duas, devemos distinguir entre visão e meditação. Por esta razão, o iogue deve se esforçar em sua meditação em um lugar isolado.*

Outra maneira de dizer isso é que, até que os fatores da iluminação surjam sincronicamente e acidentalmente na mente, não há nada melhor a fazer do que sentar e meditar. O mérito acumulado pode facilitar a comunicação com as outras criaturas e com o meio ambiente, porque a meditação construída em sua maior parte produz maior facilidade no caminho monástico ou bodhisattvico. Mais especificamente, as técnicas meditativas de shamata (permanência calma) e vipasyana (meditação de insight) são praticadas de maneira mais útil na ausência de realização da visão ou no caso de algum tipo de regressão permanente da visão. Quando o lama está pregando o valor do caminho graduado, insistindo na importância de shamata como o método de nos fazer subir a escada do Dzogchen através dos estágios de *trekcho* e *togal*, em vez de fornecer um método de realização, ele está pregando o valor da cultura monástica Vajrayana. Se shamata

fosse eficaz no reconhecimento da natureza da mente, o mundo estaria cheio de mestres Dzogchen.

> *Mas, na realidade, a consciência intrínseca da Grande Perfeição não é produzida ou iniciada por causas e condições, pois o potencial de ser e consciência está intrinsecamente presente e se manifesta espontaneamente.*
>
> *Aplique esforço para cultivar a abordagem sútrica de buda, mas não permita que nem mesmo um pingo de aspiração surja em relação à pura presença de rikpa.*

A cultura do monasticismo, preferida pelos tibetanos desde a segunda propagação do dharma no Tibete, pode ser um modo de vida superior em comparação com o capitalismo liberal de mercado, mas não facilita especificamente a compreensão experiencial da natureza da mente ou a liberação espontânea no momento atemporal do aqui e agora mais do que qualquer outra cultura. Na medida em que os monastérios tibetanos atraiam todos os tipos de mentes de todas as classes sociais, esperava-se que todas essas mentes entrassem no túnel do aprendizado que começava com os sutras e terminava com a práxis Vajrayana. Esse currículo não continha nenhum elemento que por si só pudesse suprir a origem do primeiro preceito de Garab Dorje – o reconhecimento da natureza da mente. O monasticismo budista (e também Bön) ofuscou e suprimiu o antigo xamanismo que, de fato, continha uma grande quantidade de meios experimentais e iniciáticos hábeis.

Para que todos os candidatos se estabeleçam diligentemente em uma vida monástica de estudo, reflexão e contemplação, eles devem possuir uma convicção interior de que o caminho progressivo do Vajrayana realmente leva ao Dzogchen consumado; uma introdução hábil a objetivos e técnicas fornece e apóia essa convicção.

Quer desejemos meditar através de shamata e vipasyana inseparáveis da maneira suprema da Grande Perfeição, quer busquemos os cinco poderes suprasensoriais e a felicidade temporária nos reinos dos deuses ou dos homens, primeiro, a fim de nos tornarmos aptos para a tarefa, precisamos cultivar a mente assim como precisamos cultivar um campo para prepará-lo para as colheitas. Se treinarmos em shamata no início, nos preparamos para a pura presença da Grande Perfeição.

Para revelar essa visão, precisamos ter confiança na meditação. Se nos faltar essa confiança, não seremos capazes de remover o véu da ilusão dualista. O que chamamos de 'meditação' nada mais é do que uma visão confiante, mantendo a pura presença fixa calmamente nessa visão. Quando ganhamos confiança na meditação, todos os fenômenos do samsara, nirvana e o caminho de um para o outro surgem como formas de vaziez, aparentes, mas inexistentes. Essas formas são o caminho, e ao atravessá-lo não há ódio por um inimigo nem amor por um amigo, nem esperança pelo nirvana nem medo do samsara. Além disso, quando nosso potencial para tal meditação é realizado, tanto o samsara quanto o nirvana são unidos em uma semente cósmica livre de toda elaboração conceitual, e tudo o que especificamos, focamos, imaginamos, referenciamos ou elaboramos gradualmente desaparecerá como a névoa se dissipando no céu.

Mas neste trabalho, na medida em que Vajrayana e Dzogchen são considerados, no mesmo contexto, por assim dizer, o autor deixa o segredo revelado quando fica claro que a experiência direta da natureza da mente não pode ser induzida enquanto está sob uma nuvem de pensamento dualista em qualquer uma das nove abordagens, que incluem Ruptura e Salto.

Nos aplicar a um processo com as ilusões impuras da visão das pessoas comuns, ou com a visão pura ou impura do iogue, conforme o caso, ou mesmo com a pura visão búdica, não há como evitar as distinções inerentes à rejeição de algumas

aparências, aceitação de antídotos, graduação de etapas e caminhos, e a diferença entre causa e efeito cármico.

Buda nunca será alcançado nos caminhos das nove abordagens graduais. Por que não? Porque nas visões das nove abordagens há apenas conjecturas intelectuais que às vezes são convincentes e às vezes não, mas que nunca podem induzir a essência desnuda.

A pura presença é primordialmente livre de elaboração conceitual e é a contemplação natural e real das mentes de todos os budas. Colocar qualquer esforço nela e adulterá-la por conceitos tende a esconder sua natureza e não traz nenhum benefício. Precisamos, portanto, abandonar todo esforço juntamente com o raciocínio dedutivo e os conceitos especulativos.

A técnica de meditação Shamata não está isenta de uma rejeição geral de todos os métodos de meditação artificiais.

Durante a contemplação formal, a felicidade grosseira e a tristeza não surgirão, mas quando nos levantarmos da prática de shamata, a alegria ou a dor virão como antes. Assim como nós contemos um monte de poeira sentando-nos lentamente sobre ele, mas ao nos levantarmos a poeira se forma em nuvens, na absorção concentrada da brincadeira infantil os pensamentos grosseiros são interrompidos por um tempo e parece que experimentamos felicidade, mas quando emergimos da concentração, descobrimos que mais do que antes, os pensamentos grosseiros se intrometem.

Shamata, absorção concentrada, não induz ao reconhecimento da natureza da mente, mas pode fornecer uma calma relativa para apreciar os refinamentos profundos do Vajrayana cultural. De fato, nenhuma causa ou condição pode manifestar a realização da pura consciência como a base da qual surgem todos os fenômenos causais. No entanto, é a crença definidora desta linhagem Dzogchen dos últimos dias que o rikzin-lama é a porta de entrada

para o estado natural da mente, o momento atemporal do aqui e agora.

> *Para encontrar o estado natural da mente na Grande Perfeição, não há outro caminho senão através de um lama, além disso, precisamos depender dele com fé, visão pura e devoção.*

O rikzin-lama é aquele em quem a natureza inexprimível da mente floresce como uma exibição ilusória constante de luz clara. Ou melhor, é ele quem reconhecemos como buda.

> *Se reconhecermos nosso lama como buda, receberemos as bênçãos de buda; se reconhecermos nosso lama como um iogue, receberemos as bênçãos de um iogue; e se virmos nosso lama como um ser humano comum, não receberemos nenhuma bênção.*

Desta forma, aqueles de 'perspicácia mediana', aqueles que não realizam a natureza da mente imediatamente é apontado para eles, aqueles que se imergem nos modos religioso-culturais da tradição, alcançam a compreensão da espacialidade da pura presença onde a dicotomia entre relativo e absoluto não ocorre mais.

> *Mesmo que pratiquem esse modo gradual e progressivo, sua visão ainda está baseada na Grande Perfeição. Uma vez que o grande gozo da mente bodhi é a raiz de toda experiência, ela tem o poder de curar todas as doenças que nos afligem.*
>
> *Aqueles que não conseguem permanecer na Grande Perfeição sem esforço aprendem o caminho que requer empenho enquanto se esforça. Na visão da Grande Perfeição, eles também terão êxito.*

Desta forma, uma vida de prática de meditação está aberta a todos, em qualquer um dos nove níveis de abordagem, cada um envolvendo um estilo de vida diferente. No caminho sútrico, a

cultura budista induz alguma felicidade nesta vida, prepara aqueles de perspicácia mediana para a morte e o advento dos bardos nos quais a budeidade pode de fato ser alcançada e, na falta disso, um renascimento melhor. Sem fazer distinção clara entre o psicológico e o cultural, os nove níveis do caminho Vajrayana variam de acordo com a forma de condicionamento cultural. Portanto, a agenda do dharma no esquema Nyingma das coisas é fornecer atividade cultural socialmente benéfica para pessoas em uma variedade de diferentes aspirações e tipos de personalidade. Os modos específicos oferecidos são monástico, chefe de família e renunciante. A atividade nesses estilos de vida variados, ao longo do tempo, pode modificar nosso carma, mudar nossos hábitos e, assim, induzir a um renascimento melhor, mas por si só não nos levará nem um pouco mais perto da Grande Perfeição. Se e quando esses monges, bodhisattvas e iogues no caminho graduado tornam-se conscientes da natureza da mente na visão Dzogchen e caem no estado de não-meditação, eles não abandonam o estilo de vida que é consistente com seus votos budistas. De acordo com o preceito atiyoga ‘sem aceitação ou rejeição’, eles continuam no caminho graduado dos sutras sem mudar nada. Mas em uma mente impregnada pela visão e meditação do Dzogchen, o preceito da não-ação necessariamente se envolve, e embora do ponto de vista de um estranho, um monge ou bodhisattva ainda pareça estar se esforçando no caminho gradual, internamente o etos do Dzogchen veio a ser o ápice de sua perspectiva, presidindo qualquer outra abordagem.

O que isso significa na prática para o tibetano é que, se sua experiência iniciática não lhe forneceu a visão Dzogchen e seu corolário de não-meditação, então ele deve estar satisfeito com a rotina diária de sua cultura religiosa. Sua prática religiosa pode consistir no estilo de vida hermético e ascético do iogue praticando o estágio criativo ou o estágio de realização. Pode ser o neófito praticando suas práticas preparatórias de ngondro em uma situação de semi-retiro. Pode ser o tantrika ngakpa leigo,

cujo estilo de vida envolve rituais intermináveis destinados a alcançar o buda ou, mais provavelmente, para beneficiar a si mesmo e aos outros no plano material. Pode ser um chefe de família comprometido com seus deveres familiares e profissionais e profundamente engajado em suas devoções e boas obras. Pode ser o meditador sútrico que vive um estilo de vida puro, ordenado ou não, envolvido essencialmente em constante meditação shamata ou vipasyana. No antigo Tibete poderia ter sido qualquer um desses estilos de ocupação religiosa, todos denominados como métodos graduais que conduzem à iluminação. Na visão Dzogchen, no entanto, eles são meramente formas de cultura religiosa a serem banhadas em sua iluminação.

Para todas essas pessoas religiosas, o Dzogchen é abordado de fora e de baixo como um objetivo apenas para ser invocado em oração, uma cenoura estendida além do nariz do burro para fazê-lo correr. Na famosa exposição de H.H. o Dalai Lama sobre Dzogchen em Lerab Ling na França, por exemplo, ele falou principalmente *em rodeios* sobre Dzogchen, descrevendo-o a partir da plataforma do caminho graduado. Naturalmente, desse ponto de vista, ele enfatizou o aspecto cultural do Dzogchen, a base e o fundamento do Vajrayana, o contexto da adoração e devoção dos lamas, em vez de fornecer os preceitos essenciais da visão e da meditação. Talvez essa ênfase no amadurecimento da mente do estudante seja derivada da necessidade no ambiente monástico tibetano de cultivar as mentes não treinadas dos nômades e fazendeiros tibetanos por meio, por exemplo, da dialética madhyamika. Mas o raciocínio não leva ao reconhecimento da natureza não-dual da mente. Como Patrul Rinpoche deixa bem claro em seus *Três Preceitos Incisivos*, o método Dzogchen é fundamentado na experiência. Aqueles que não conseguem reconhecer o que está imediatamente diante de seus narizes aqui e agora podem, talvez, reconhecer a luz clara no bardo da realidade. Caso contrário, nesta vida e na próxima, eles devem mergulhar na cultura religiosa do Vajrayana, no estudo dos

sutras e da lógica budista no caminho progressivo do materialismo espiritual. Dessa forma, o Dalai Lama está aqui de acordo com a corrente principal dos professores de Dzogchen nos últimos dias ao enfatizar o aspecto relativista do espaço-tempo do Dzogchen, em vez de seu núcleo místico não-dual.

Os proponentes deste Dzogchen sútrico projetam suas vidas de acordo com o caminho graduado descrito pelos Mahayanasutras, e o preenchem com o etos do voto do bodhisattva, e se esforçam no difícil caminho do auto-sacrifício. Eles podem dar o passo lógico de ordenação e praticar o ritual tântrico para acelerar o processo de obtenção de seus objetivos altruístas. Nessa arena, os processos de causalidade cármica são dominantes e consomem tudo, e o lento processo de purificação do condicionamento cármico – ou melhor, o recondicionamento da mente – ocorre ao longo de muitas vidas ou por éons. Nos vales do Tibete, portanto, a atividade religiosa budista era a forma demonstrada pelos iogues e ioguines Dzogchen, particularmente antes da invasão chinesa, quando a estrutura política do Tibete era teocrática. Nas fronteiras do Himalaia - em Dolpo, por exemplo - a agricultura ou o pastoreio de iaques talvez seja a principal atividade do iogue Dzogchen. Na comunidade de refugiados no exílio, ele pode ser médico ou padre, comerciante ou agricultor, artesão ou lojista.

O ideal *três em um* que Dudjom Rinpoche ensinou, particularmente em seu comentário sobre *Determinando os Três Votos* de Ngari Panchen, baseia-se na suposição de que o iogue foi introduzido nos três níveis da práxis Vajrayana tibetana. Esses três consistem na ordenação sútrica que vem com um códice disciplinar; o voto do bodhisattva da perfeição de sabedoria; e os SAMAYAs tântricos que implicam a predominância da consciência primal. Esses três conjuntos de votos podem estar relacionados aos níveis de prática externos, internos e secretos. O treinamento monástico é o externo; o treinamento moral flexível e superior é o interno; e em secreto os votos tântricos SAMAYA são sustentados. Esses três níveis estão integrados em um único

estilo de vida e personalidade religiosa que podemos identificar no iogue Nyingma, quer esteja vestido como monge, leigo ou ngakpa. A atividade desta sociedade de praticantes religiosos constitui a *cultura* da escola Nyingma e a práxis desta cultura é independente e continua, seja ou não iluminada pela visão Dzogchen. Se for realmente infundido pela visão Dzogchen então se torna a forma cármica apresentada pela espontaneidade da visão. A cultura torna-se o carma que é infundido com luz e consciência e eventualmente se esgota no corpo arco-íris ou corpo de luz. Se a visão Dzogchen como uma realidade existencial ainda não se infiltrou naquela cultura, então, como mencionado acima, o indivíduo cultiva a forma cultural com a certeza de progredir no caminho do bodhisattva e refinar o carma que pode levar a um renascimento superior.

Parece evidente e de grande importância para a vitalidade e continuação da essência da tradição tibetana - Dzogchen Atiyoga - que não deve se misturar com qualidades e modos culturalmente específicos. Se o Dzogchen continua sendo um fator do Vajrayana enquanto o Vajrayana continua sendo um feixe de conceitos quase xamânicos da Ásia Central e rituais e conceitos quase hindutântricos, ele continua a ser pouco atraente e irrelevante para a maiora global contemporânea da ciência e tecnologia. Alguns lamas da tradição, particularmente Dudjom Rinpoche e Dungse Thrinle Norbu Rinpoche, mostrando as qualidades de flexibilidade e receptividade incisiva que demonstram sua maestria, adaptaram as formas tradicionais de ensino e exposição às necessidades de seus discípulos ocidentais. Com o difícil reconhecimento de que os ocidentais não deveriam ser monges ou praticantes religiosos nos moldes do Himalaia, surgiu a realização de que a cultura espiritual ocidental (e particularmente a cultura hippie que saudou os lamas refugiados na Índia) precisava apenas de uma pequena mudança de aspiração para permitir que a magia da visão Dzogchen funcionasse. Esses mestres não viam necessidade de que as formas culturais ocidentais fossem

radicalmente mudadas e transformadas em algum tipo de cultura-clone tibetana, mas sim por um simples redirecionamento para o ideal da Grande Perfeição, aqueles em quem o estado natural do ser estava florescendo incipientemente poderiam ser inspirados por sua amplitude e consciência iluminadoras.

Os ocidentais que observam de perto o monasticismo tibetano, embora mantenham um profundo respeito — até demais — tendem a percebê-lo como um estágio de jardim de infância. A função cultural dos mosteiros mudou na sociedade de refugiados (embora não muito no gompa de Tulku Pema Rigtsal), tornando-se o meio pelo qual a cultura tradicional é conservada e sustentada principalmente através da educação de meninos que não têm intenção inicial de se tornarem monges, mas que não podem pagar, ou não possuem, os meios de obter uma educação de estilo ocidental em uma instituição moderna. Mas o epíteto 'jardim de infância' não apenas denomina a função de educação das crianças e sua socialização, mas também a formação dos poucos monges cujo carma é adequado a uma vida inteira de estudo, recolhimento e meditação nos sutras Mahayana, na lógica budista, na aspiração espiritual, na formação física e moral, e nas funções sacerdotais, como a santificação dos ritos de passagem.

É lamentável que certas atitudes monásticas budistas antigas e tibetanas atávicas sejam conservadas nos mosteiros. Traços fracos dessas atitudes perscrutam as anedotas de Pema Rigtsal em seu texto. As sociedades budistas sempre defenderam a superioridade do ideal monástico e sua necessidade, e os monges, é claro, são os primeiros a apoiar tal ponto de vista. A depreciação da opção leiga e o modo 'sadhu' seguem automaticamente. A atitude superior e levemente depreciativa em relação às mulheres – incluindo as monjas – às vezes é dolorosamente sentida, principalmente pelas feministas. O materialismo e sua hierarquia estruturada pelo status financeiro são apresentados - e desdenhados - como uma aflição particularmente ocidental, embora já devesse ser evidente que a Ásia em geral e os tibetanos

em particular são atormentados por atitudes materialistas grosseiras. Tais atitudes são mantidas em primeiro lugar devido à ingênua adulação da alta tecnologia desenvolvida no Ocidente e apenas recentemente disponível na Ásia, e em segundo lugar porque riqueza e consumo conspícuo são vistos como indicando o favor dos deuses - e, portanto, mérito e virtude entre os ricos.

Então, finalmente, *O Grande Segredo da Mente* contém preceitos secretos de Dzogchen escondidos entre trechos de um manual de budismo sútrico junto com algumas joias de instrução tântrica. Alguns leitores entenderão o caminho sútrico do monasticismo no qual Tulku Pema Rigtsal está situado como o contexto cultural, e Dzogchen Ati como a experiência mística que se desenrola dentro dele, sem estar marcada pelo monasticismo. Em outras palavras, em consonância com o dogma Mahayana, o caminho sútrico temporal fornece a forma e a visão-*com*-meditação na vaziez do Dzogchen. O caminho sútrico, determinado pelo carma, fornece o contexto espaço-temporal, que na consciência atemporal do aqui e agora se torna a pura presença do Dzogchen. A lição disso para o Ocidente pós-renascentista e pós-reforma, onde culturas seculares e leigas foram confundidas por várias centenas de anos, e nas sociedades desenvolvidas do extremo oriente para as quais essas atitudes foram transpostas, o iogue Dzogchen é completamente anônimo, livre de qualquer atributo pelo qual pudesse ser reconhecido. Sua atividade não pode ser definida. Seu comportamento não pode ser descrito. Sua conduta não está de acordo com nenhuma agenda. Ele não usa nenhum distintivo ou chapéu pelo qual possa ser rotulado ou categorizado. Se seu carma não se esgotar em um corpo arco-íris, sua atividade parecerá, externamente, estar em consonância com seu carma pessoal. Se a espontaneidade naturalmente induzida pelo reconhecimento da pureza alfa de toda experiência demonstra uma consciência sem ego da necessidade dinâmica da totalidade, amortecida pela vibração de um bodhisattva,

provavelmente será apreciada apenas subliminarmente por aqueles que a testemunham .

A última palavra do próprio Pema Rigtsal:

> *Na realidade, todos os fenômenos são meramente rótulos mentais e, na realidade, não existe a menor coisa para ser cultivada ou rejeitada. O iogue ou ioguine que adota essa visão não presta atenção ao nível de abordagem referente ao seu apego ao aspecto material objetivo de sua experiência nominal, nem ao grau de apego emocional. Ele também não faz qualquer distinção entre visão elevada e inferior e nem presta atenção à velocidade de realização nesse caminho.*

O Lama em Ação: Dharma da Montanha

No Tibete, o retiro na montanha em uma caverna ou eremitério era a prova do treinamento existencial. Os grandes lamas da tradição obtiveram sua realização dessa forma. No exílio, os jovens tulkus prestam serviço a essa tradição, mas a maioria conta com uma associação próxima com seus professores e depois se fecha por longos períodos em centros de meditação. Em nossos centros de retiro ocidentais, copiamos esse compromisso entre um eremitério e um mosteiro com resultados variados. Tendo em mente a dificuldade de encontrar um retiro nas montanhas no Ocidente que se aproxime do ideal de Dudjom Rinpoche, o Lama exorta os aspirantes Dzogchen a seguir um caminho mais extremo e comprometido e a cultivar as qualidades da renúncia em uma cela isolada de meditação.

Em *Dharma da Montanha: A Alquimia da Realização*, Dudjom Rinpoche assume que realmente precisamos cultivar as qualidades da renúncia. Precisamos usar nossa aspiração para abandonar nosso sistema social e político herdado e seus imperativos pegajosos e precisamos nos afastar das causas próximas do apego sensorial. Deixamos nossa pátria, antes de tudo, e abandonamos grande parte de nossa bagagem mental e deixamos outra grande parte atrofiar por falta de atenção. Quando chega a hora, encontramos um professor e obtemos iniciação, autorização e instrução oral, e então encontramos um eremitério isolado para amadurecer nossas mentes.

Certamente, não há necessidade de adotar essa abordagem ascética literal se pudermos encontrar uma caverna na mente em vez de no topo da montanha. Não há necessidade de sair do ambiente urbano se nos assentarmos num espaço de distanciamento interior. Não há necessidade de evitar sexo e guerra se nossa visão e meditação Dzogchen for completa e perfeitamente compassiva. O método e a programação Dzogchen apoiam essa visão, e a meditação praticada na cidade e o iogue

urbano são os resultados putativos. As dificuldades desse caminho, porém, são evidentes para quem o viveu. Fomos educados e condicionados a existir na cultura dominante e é muito fácil sermos arrancados de nossa caverna de renúncia pelas necessidades de sobrevivência e pela intensidade dos estímulos sensuais e intelectuais tão prontamente disponíveis. Para nos ajudar a permanecer nessa caverna interior, nada como um pouco de celibato, por exemplo, pelo menos na fase inicial da renúncia, para colocar nossas necessidades sexuais em perspectiva e manter nossos fluidos sexuais funcionando. Um jejum natural não apenas limpa o estômago, mas também pode tirar a obsessão de nossa gula. Um período de vida simples e feliz na reclusão do campo reduz as demandas da habitação consumista da cidade e seus imperativos de ganhar dinheiro. Abra espaço entre a mente e seus objetos de apego e o adesivo pegajoso que cria confusão e a delusão é dissolvida e a clareza é retomada. A mente renunciante coloca espaço entre o samsara e nós mesmos e permite que a aspiração superior pelo nirvana se manifeste.

Sim, claro, o samsara é o nirvana, mas esse velho ditado é mais frequentemente usado como uma desculpa para autoindulgência e distração do que a base da visão existencial do Dzogchen. E, sim, a visão Dzogchen, que é o fundamento de toda meditação Dzogchen, é inalienável e inescapável e nunca pode ser comprometida. Mas o próprio ato de ler este texto, em muitos casos, indica retrocesso na prática da meditação e implica a necessidade da visão renunciante que pode restabelecer a motivação para isso. Sempre intrinsecamente baseado na visão e meditação Dzogchen, qualquer meio que seja pode ser utilizado para recuperar o pleno reconhecimento disso. A mentalidade renunciante é um meio hábil muito valioso e eficaz.

No curto trabalho sobre o *Dharma da Montanha*, no qual ele dá conselhos práticos e personalizados aos aspirantes do Dzogchen, Dudjom Rinpoche assume que seus discípulos nasceram e foram criados em uma sociedade tradicional que apoia a consciência e a aspiração. Ele elucida o método Nyingtik tradicional que começa no início e continua do meio até o fim. A renúncia e o retiro nas montanhas são ideais que talvez apenas ocidentais muito

afortunados possam ir atrás. Mas, independentemente das exigências de nossas situações práticas, pelo menos seu conselho deve servir de inspiração.

O termo-chave *rikpa* sempre requer anotação porque ainda não concordamos com um equivalente em inglês. 'Conhecimento', 'consciência intrínseca', 'gnose' e *rikpa* não traduzido, foram todos substituídos em minha tradução por 'pura presença'. *Rikpa* também pode ser traduzida como 'consciência não-dual', e na natureza 'não-dual' de *rikpa* reside o problema porque "não-dual" está além do conceito e da expressão. 'Vazio na essência, clareza na natureza e compaixão na expressão' é o máximo que a tradição vai na definição de *rikpa*.

Deve-se notar que este brilhante texto curto de Dudjom Rinpoche Jigtral Yeshe Dorje (1904-1987) é do molde tradicional onde Dzogchen é inseparável do Vajrayana da tradição Ngagyur Nyingma. Aqui, o Dzogchen está ligado ao budismo tibetano, que o carrega e forma uma base para sua prática. Foi escrito para tibetanos no Velho Tibete, onde a retirada para um eremitério era tão fácil quanto cair de um tronco e era esperado de qualquer pessoa, exceto tulkus - que tinham sérias aspirações existenciais. Como tal, as suposições culturais tibetanas estão implícitas nele, suposições que em geral são, na melhor das hipóteses, irrelevantes para os aspirantes Dzogchen ocidentais e, na pior das hipóteses, afastam-se de seu propósito primário – a realização da natureza da mente. O texto pode ser tratado como recurso antropológico; mas requer apenas filtragem discriminativa para se tornar uma mina de preceitos úteis para a prática do Dzogchen Raiz.

Homenagem ao Guru-Lama, Dudjom Rinpoche!

O trabalho e a vida de Dudjom Rinpoche forneceram um exemplo brilhante e paradigmático da receptividade de um *rikzin* tibetano. Imensamente generoso e hábil em meios, viveu um momento histórico difícil para sua tradição. Além disso, através desta exposição do Dharma da Montanha, uma exposição curta, mas seminal da visão Dzogchen, Dudjom Rinpoche se coloca entre os

grandes mestres da língua tibetana e iogues da tradição junto com Longchenpa e Jigme Lingpa. Homenagem a Kyabje Dudjom Rinpoche!

O autor deste *Dharma da Montanha* é um dos grandes mestres do dharma Dzogchen nestes últimos dias. Entre aqueles que estavam cientes de sua vida e obra, ele era conhecido por viver na estratosfera da realização do Dzogchen. O fato de ele ser praticamente desconhecido, exceto para um círculo interno de iogues e estudiosos, é evidência da invisibilidade que protegeu sua família e seu dharma, e a humildade que envolveu sua preciosa vida. Sua erudição, tornada tangível em seus livros, é uma marca externa de seu brilhantismo, mas na mente daqueles que o conheceram, seu brilho e bondade pessoais são um índice melhor de suas realizações. Como um jovem e impressionável acólito e peregrino nos anos sessenta, eu o conhecia de longe, mas senti então, como ainda sinto cinquenta anos depois, que ganhei concordância com um dos corações de buda de sua geração.

Em 1967, em Kalimpong, Bengal Ocidental, nós o encontramos pela primeira vez. Em resposta ao sino, ele próprio abriu a porta do pórtico coberto de rosas de sua casa de estilo inglês nos arredores de Kalimpong, no sopé do Himalaia oriental. Ofereci a ele um katak, frutas e a carta de apresentação de Tulku Pema Wangyel, filho de Kanjur Rinpoche. Fui convidado a entrar, sentei-me e ofereci-lhe chá, impressionado com a demonstração paternal de sua generosidade. Ele perguntou por Kanjur Rinpoche e imediatamente entendeu que eu era como o filho de Kanjur Rinpoche. Ele me disse que ele e Kanjur Rinpoche eram um e o mesmo, o que em minha mente parecia então conjurar uma deidade-guru com duas cabeças tipo Janus. Como um koan que induz à experiência da natureza da realidade búdica, esse pronunciamento foi a primeira e mais duradoura de suas introduções verbais à natureza da mente e ficou comigo. Dudjom Rinpoche então me levou para visitar seu gompa Zangdok Peri, que estava em processo de construção ao redor da montanha em Kalimpong.

Alguns anos depois, Dudjom Rinpoche veio com sua esposa e filhas para morar em Kathmandu, onde eu morava na época, e tive mais acesso a ele. Em certos dias, ele estava disponível para *darshan*, para bênção, para fornecer respostas oraculares a problemas pessoais ou para responder a perguntas acadêmicas ou discutir questões de meditação. Em tal ocasião, em 1979, ele abençoou os anéis que minha esposa e eu trocamos em uma cerimônia informal que não nos unia como marido e mulher, mas proporcionava um sentimento de união espiritual no Dzogchen. Além do sentido elevado de Dzogchen que estava sempre disponível em nossos encontros com ele, prevalecia um senso de urgência para receber os preceitos atiyoga Dzogchen deste tulku e lama mais perfeito. De tempos em tempos, quando o momento parecia propício, eu o convencia para preceitos formais. Em uma ocasião, com meu amigo Mario Maggliett, nós o encontramos quando ele se preparava para sair de casa e, com pressa, fomos levados com ele pelas ruas próximas e saímos para a estrada principal do palácio. naquela via larga e lotada ele nos deu a instrução Dzogchen discursiva sobre ‘permanência, movimento e presença pura’ (*gnas 'gyu rig gsum*), um dos mais incompreensíveis preceitos Dzogchen da mente (leia ‘intelecto’), e então, quando chegamos à trilha do outro lado da estrada, ele nos mandou embora.

Dudjom Rinpoche era um homem de família, marido de uma segunda esposa da alta sociedade, nos anos 70 cuidando de duas atraentes filhas adolescentes. Sua casa estava repleta da vida familiar de Katmandu, no meio da qual ele parecia estar sentado com um imperturbável sorriso de buda. Mas em sua postura ritualística ele carregava a sensação de seriedade superior a um nível de consciência perfeita. Essa postura foi demonstrada de maneira favorável quando, no inverno de 1977-78, ele concedeu os empoderamentos e permissões para a prática do Dudjom Tersar, o cânone de rituais e textos iogues que seu predecessor tulku, Dudjom Lingpa, e ele próprio haviam revelado. Fora da área construída de Boudha, fora da estrada principal, vários campos de arroz foram cobertos com lonas e todos os dias durante um mês, a fraternidade Nyingma Dzogchen, tulkus e gomchens, a

nata dos eremitas do Himalaia, iogues, estudiosos e monges, juntamente com grupos de leigos resistentes, vindos de todos os cantos da área étnica tibetana, se reuniram para receber *wang* e *lung* (empoderamento e autorização), juntamente com as bênçãos do lama mais aclamado do êxodo tibetano. Alguns dias eram quentes e secos e prevalecia uma vibração sorridente de piquenique; às vezes estava frio e úmido, e leigos rabugentos se amontoavam e lutavam por espaços secos. Os privilegiados Injis sentavam-se, não menos molhados, em uma área isolada — talvez houvesse uns vinte de nós ali. Dessa forma, Dudjom Rinpoche, recebendo sua merecida aclamação na lama do exílio, transmitiu o coração de seu dharma.

Em 1970, por puro acaso, estávamos presentes em Delhi, no Ashoka Hotel, quando Sonam Kasi prestava homenagem a Dudjom Rinpoche antes de sua partida para os EUA, onde em Nova York ele se tornaria um professor estimado do dharma de Nyingma. Harold Talbot, o ex-intérprete americano de um monge cristão itinerante, que agora era um devotado acólito de Dudjom Rinpoche (e mais tarde o editor das traduções de Tulku Thondrup), era um dos que estavam presentes. Nessa reunião, encontrei pela primeira vez Sogyel Rinpoche, o filho de coração de Jamyang Khyentse Chokyi Lodro, um membro da aristocracia Nyingma tibetana e da elite lama. Sogyel fundou a Rigpa, a seita Dzogchen, em Londres, que mais do que qualquer outra organização representaria a Escola Nyingma no Reino Unido. Incluo aqui o elogio de Sogyel Rinpoche a Dudjom Rinpoche porque capta a extraordinária devoção que Dudjom Rinpoche inspirou naqueles que receberam sua bênção.

Os parágrafos a seguir foram retirados do prefácio da tradução de *Visões da Grande Perfeição* de Dudjom Lingpa:[16]

Gostaria de aproveitar esta oportunidade para compartilhar algumas lembranças de Kyapje Dudjom Rinpoche, a quem tive o privilégio e a bênção de conhecer pessoalmente. Eu o conheci graças ao meu mestre Jamyang Khyentse Chokyi Lodro. Ele sempre falava sobre como Dudjom Rinpoche era um mestre maravilhoso e realizado, e como ele era o representante vivo do

Guru Padmasambhava. Eles tinham um ao outro na mais alta estima. Em Lhasa, onde eles se conheceram na década de 1950, Dudjom Rinpoche confidenciou ao [falecido] Trulshik Rinpoche que considerava Jamyang Khyentse o mestre mais sagrado que eles poderiam esperar encontrar. Dudjom Rinpoche mudou-se para Kalimpongin, Índia, por volta de 1957, e meu mestre [Jamyang Khyentse] me levou para conhecê-lo e receber bênçãos. Dudjom Rinpoche deu a ele o 'selo de autorização' para todos os seus próprios tesouros *terma*. Ele também conferiu a Jamyang Khyentse os empoderamentos e instruções para seu tesouro da mente de Dorje Drolo, o aspecto selvagem e irado de Guru Padmasambhava. Eles escreveram orações de longa vida um para o outro. Meu mestre falou de Dudjom Rinpoche como 'o autêntico e grande Soberano Senhor dos extraordinários e profundos tesouros terma secretos'. Dudjom Rinpoche o chamou de 'o único campeão em nosso tempo do grande e supremo caminho da Essência do Coração Vajra, a manifestação de sabedoria mágica do senhor nascido no lótus Padmasambhava e Vimalamitra'.

Alguns anos depois, fui visitar Dudjom Rinpoche em Kalimpong e por coincidência me vi traduzindo para um de seus discípulos americanos. Foi então que percebi o quão extraordinário ele era. No final de seu ensinamento, uma instrução que apontava a natureza da mente, lágrimas escorriam pelo meu rosto e eu entendi o que Jamyang Khyentse quis dizer quando disse que este era um mestre excepcional. Imediatamente senti uma enorme fé nele, e naquele momento eu humildemente pedi a Dudjom Rinpoche para ser meu mestre e me conceder ensinamentos.

As revelações de Dudjom Lingpa e os ciclos terma de Dudjom Rinpoche são conhecidos como *Dudjom Tersar*, os 'Novos Tesouros de Dudjom', que são novos no sentido de que ainda estão frescos com o hálito quente das dakinis e porque há apenas um mestre na linhagem entre Guru Rinpoche e os praticantes dos tesouros do coração. Embora eu veja esses dois grandes mestres como um e o mesmo, seus personagens externos eram bem diferentes. Dudjom Lingpa era uma figura dominante e

imprevisível, conhecido por seu comportamento irado e imprevisível. Dudjom Rinpoche descreve como visualizá-lo: 'Seu corpo é de cor vermelha, sua barba chega até o coração e seus olhos estão bem abertos, olhando fixamente para a frente. Seu cabelo comprido está preso em um nó no topo da cabeça com um pequeno livro sagrado, enquanto o resto cai frouxamente sobre os ombros. Ele usa um vestido de seda marrom avermelhada, um xale de algodão branco e brincos de concha, com uma espada de sabedoria enfiada em seu cinto. Sua mão direita empunha um Vajra no céu e de sua mão esquerda desliza uma adaga *phurba* de ferro meteórico. Ele se senta com a perna esquerda ligeiramente esticada na postura do jogo majestoso.'

Em contraste marcante, Dudjom Rinpoche tinha sobre si um ar de bondade cativante, gentileza e serenidade. Na verdade, ele costumava contar uma história sobre seu antecessor que sempre trazia um brilho nos olhos. Quando Dudjom Lingpa estava prestes a falecer e deixar este mundo, alguns de seus discípulos se aproximaram dele timidamente e imploraram que ele voltasse de uma forma mais pacífica. Ele riu e disse: "Ok, tudo bem. Mas não reclame se eu estiver muito tranquilo."

Como sua encarnação anterior, Dudjom Rinpoche foi um grande mestre Dzogchen. É dito dele que ele era a emanação do corpo de Khyeuchung Lotsawa, a emanação da fala de Yeshe Tsogyel e a emanação da mente de Guru Padmasambhava. No *Livro Tibetano do Viver e Morrer*, tentei resumir algumas de suas características: 'Ele era pequeno, com um rosto bonito e gentil, mãos requintadas e uma presença delicada, quase feminina. Ele usava o cabelo comprido e amarrado em um nó como um iogue; seus olhos sempre brilhavam com regozijo secreto. Sua voz parecia a voz da própria compaixão, suave e um pouco rouca.' Uma das profecias terma de Padmasambhava capturou suas qualidades com notável presciência: 'Em uma família nobre aparecerá uma emanação de Khyeuchung Lotsawa com o nome de Jnana, mantendo a disciplina iogue de um mestre de mantras, sua aparência não fixa de forma alguma, seu comportamento espontâneo como uma criança, e dotado de clareza penetrante. Ele revelará novos termas e protegerá os antigos, e guiará quem tiver

uma conexão com ele para a Gloriosa Montanha Cor de Cobre em Ngayab Ling.'

Aprendi que Dudjom Rinpoche começou a receber termas quando era um menino, e conheceu Guru Rinpoche e Yeshe Tsogyel em uma visão quando tinha apenas treze anos. Embora ele tenha revelado seus próprios tesouros terma poderosos, ele decidiu priorizar a manutenção, proteção e disseminação dos termas mais antigos, bem como da tradição Kama do Nyingma. Ainda muito jovem, ele era considerado um mestre supremo da grande perfeição e, aos trinta anos, já havia se realizado abundantemente. Quando outros lamas viram sua famosa oração *Chamando o Lama de Longe*, que ele compôs aos trinta anos de idade e que capturou completamente sua profunda realização, eles imediatamente o reconheceram como um grande terton e mestre Dzogchen. Chokyi Nyima Rinpoche me disse que seu pai, Tulku Urgyen Rinpoche, um dos maiores professores de Dzogchen e Mahamudra dos últimos tempos, costumava dizer que se alguém alguma vez se perguntasse como seria um verdadeiro mestre e praticante de Dzogchen, bastaria olhar para Dudjom Rinpoche. Seus olhos sempre brilhavam com uma espécie de frescor e clareza vibrante. Livre de opiniões de bom e mau, e sempre despreocupado, descontraído e relaxado, Dudjom Rinpoche tinha sobre ele uma inocência infantil - você poderia chamar isso de pureza iluminada.

Seu trabalho na compilação do Nyingma Kama, que ele começou aos setenta e quatro anos, foi paralelo à realização de Jamgon Kongtrul na compilação do ensinamento do tesouro no *Precioso Tesouro de Termas* (*Rinchen gter mdzod*). Ele salvou muitos textos preciosos e relíquias sagradas de se perderem e, com cuidado meticuloso, compilou, preservou, corrigiu e anotou os textos e práticas mais antigos, a ponto de quase não haver nada que ele não tenha ajudado a aperfeiçoar. Na verdade, as realizações de Dudjom Rinpoche para a tradição Nyingma como um todo foram monumentais. Ele deu a transmissão do *Precioso Tesouro de Termas* dez vezes, e transmitiu o Kama (*Snying ma bka' ma*) e os *Cem Mil Tantras* de Nyingma (*Snying ma rgyud 'bum*), bem como incontáveis ciclos de tesouros e ensinamentos

inestimáveis. Solicitado por unanimidade para se tornar o chefe supremo da tradição Nyingma no exílio, suas próprias revelações e escritos preenchem vinte e cinco volumes, entre os quais sua *História de Nyingma* e *Fundamentos de Nyingma* são clássicos. Suas composições eram incríveis, sua erudição famosa, sua caligrafia muito caprichosa, sua poesia lúcida, mas profunda, e seu conhecimento detalhado de cada aspecto da prática e ritual verdadeiramente fenomenais do Vajrayana.

Dudjom Rinpoche também desempenhou um papel importante no restabelecimento da cultura e educação tibetanas no exílio, e compôs sua *História do Tibete* a pedido de Sua Santidade o Dalai Lama. Na ocasião, Sua Santidade expressou seu pesar por não ter podido receber transmissões diretamente de Dudjom Rinpoche, embora quando ele embarcou em retiro no Kapje - Oito Grandes Mandalas de Prática - de acordo com as visões puras *sangwa gyachan* do grande Quinto Dalai Lama, Dudjom Rinpoche escreveu um guia prático para ele que achou excelente. Entre os incontáveis discípulos de Dudjom Rinpoche estavam os lamas mais eminentes do século passado, incluindo os mestres mais antigos dos monastérios de Mindroling e Dorje Drak, e ele tinha inúmeros seguidores por todo o Tibete e Himalaia, Europa, América, Taiwan e Hong Kong. Quando ele deu a transmissão dos *Novos Tesouros de Dudjom* em Boudhanath no Nepal em 1977-78, milhares e milhares se reuniram para assistir.

Depois que meu mestre Jamyang Khyentse faleceu, Dudjom Rinpoche cuidou de mim com todo o seu cuidado e compaixão, e tive o privilégio de servir como seu tradutor por vários anos. Rapidamente descobri que ele tinha uma maneira única de inspirar a realização da natureza mais íntima da mente. Foi pela maneira como ele falou. As palavras que ela usava eram simples e pé no chão, mas tinham um jeito de penetrar no coração. À medida que as instruções sobre a natureza da mente fluíam sem esforço de sua mente de sabedoria, parecia que ele se tornava o ensinamento do próprio Dzogpachenpo, e suas palavras serviam para levar você à experiência real. Através de sua presença e de seu olhar, ele criou uma atmosfera sutil, mas eletrizante, te envolvendo em sua mente de sabedoria, para que você não

pudesse deixar de sentir a consciência pura para a qual ele estava apontando. Só posso compará-lo a sentar-se em frente a uma lareira aberta - você não pode deixar de se sentir aquecido. Era tão simples quanto isso. Dudjom Rinpoche demonstrou, repetidas vezes, que quando um grande mestre dirige a bênção de sua mente de sabedoria, algo extraordinário e muito poderoso pode acontecer. Todos os seus pensamentos comuns são desarmados e você fica cara a cara com a natureza mais profunda - a face original - de sua própria mente. Nas palavras de Dudjom Rinpoche, 'todas as agitações dos pensamentos discursivos derretem, dissolvem-se e deslizam para a amplitude de rikpa, sua pura consciência, que é como um céu sem nuvens. Todo o seu poder e força estão perdidos para a consciência de rikpa.' No momento em que tudo cai, uma dimensão completamente diferente se abre e você vislumbra a natureza celeste da mente. Com Dudjom Rinpoche, entendi que o que o mestre faz, por meio do poder e da bênção de sua realização, é tornar viva a verdade desnuda do ensinamento em você, conectando-o à natureza búdica. E você? Você reconhece, em uma explosão de gratidão, que não há, e nunca poderia haver, qualquer separação entre a mente-sabedoria do mestre e a natureza de sua própria mente. Dudjom Rinpoche disse exatamente isso em seu *Chamando o Lama de Longe*:

> *Uma vez que a pura consciência do agora é o verdadeiro buda, / Com abertura e contentamento encontrei o lama em meu coração./ Quando percebemos que essa mente natural sem fim é a própria natureza do lama,/ Então não há necessidade de orações apegadas, ávidas, chorosas ou reclamações artificiais./ Simplesmente relaxando neste estado espontâneo, aberto e natural,/ Obtemos a bênção da auto-liberação sem objetivo de qualquer coisa que surja.*

Ao mesmo tempo, Dudjom Rinpoche usava sua realização e aprendizado com tanta simplicidade e facilidade. Às vezes eu sentia que sua aparência externa era tão sutil e discreta que seria fácil para um recém-chegado não perceber quem ele realmente era. Uma vez, em 1976, viajei com ele da França para os Estados

Unidos. Jamais esquecerei aquele voo enquanto eu viver. Dudjom Rinpoche sempre foi muito humilde, mas de vez em quando ele dizia algo que reforçava o incrível mestre que ele era. A certa altura, eu estava sentado ao lado dele e ele estava olhando pela janela para o Oceano Atlântico quando disse baixinho:

'Que todos aqueles sobre os quais sobrevoo, todos os seres que vivem no oceano abaixo sejam abençoados.' Pude sentir que simplesmente não havia dúvida: Ele realmente possuía o poder de abençoar e aliviar o sofrimento de incontáveis seres vivos. E sem sombra de dúvida, ali mesmo, eles estavam recebendo suas bênçãos. Naquele momento, percebi que grande mestre ele era - e não apenas um mestre, mas um Buda.

Mesmo agora, cerca de trinta anos desde que ele deixou este mundo, a grandeza de Dudjom Rinpoche continua a surgir em mim, dia após dia. A gratidão que sinto por ele é ilimitada, e não há um dia em que não pense em suas palavras:

Purificando a ilusão cármica, a escuridão do coração,
A luz radiante do sol surge continuamente.
Tal fortuna é a bondade inexprimível dos lamas:
Lama de bondade irreparável, eu o guardo em meu coração.

Literal e Figurativo:
Guru Rinpoche Aqui e Agora

Na tradição de Guhyamantra, a Palavra Sagrada, Guru Rinpoche se revela em incontáveis disfarces para dar às pessoas a visão da Grande Perfeição. Essas formas dele, ou emanações, são tulkus; não os tulkus da crença popular que se manifestam em uma série linear de encarnações políticas mundanas, mas budas tulku que transcendem o espaço-tempo no agora. No Tibete, a principal forma de Guru Rinpoche era Padmasambhava, Pema Jungné, o Guru Nascido no Lótus, reconhecido por todos como o Grande Guru do Tibete. Enquanto as lendas de Padmasambhava neste livro estão enraizadas na vida de um personagem histórico da Terra de Orgyen, elas são mais bem compreendidas em termos de mito e arquétipo que têm significado universal e eterno. Podemos apreciar este lama, Padmasambhava, como um dos fundadores da Escola Nyingma do Budismo Tibetano que viveu no século 8, mas de importância muito maior é sua presença aqui e agora como a consciência prístina de tudo o que surge em mente. Dizer que Guru Rinpoche se manifesta de muitas formas é afirmar que Padmasambhava tem muitos nomes e cada nome pode ser identificado como um arquétipo tão real e válido no século 21 quanto no século 8. Alguns desses modos existenciais e universais são descritos nesta introdução.

O Nascimento no Lótus do Guru no Aqui e Agora

O mito primário de Padmasambhava é a história de seu nascimento num lótus. Ele nasce milagrosamente no meio de um lago no coração do pólen de uma flor de lótus. Ele nasceu buda; ele mora em um campo búdico; ele transcende o espaço-tempo em ou como mente não-dual. Embora milagrosamente nascido em um lótus, sua vida não parece tão diferente da nossa porque desde o momento de seu nascimento ele demonstra as fases da vida comum de um aspirante a buda. Sua vida exemplar de aprendizado tântrico aduz a lenda do ascético sadhu budista. Sua

vida como monge budista celibatário empenhado em solicitar instrução de seus professores, ouvindo, ruminando e meditando, fornece um modelo para todo aspirante a pandita. Sua prática de magia sexual entre mulheres indianas e tibetanas gera o mito do herói de gênero. Sua parte no drama da transmissão do buda-dharma ao Tibete faz dele o missionário tântrico; sua propiciação aos deuses e demônios e sujeição aos espíritos arrogantes do Tibete deram a ele o título de 'grande exorcista'. Finalmente e de maneira mais auspiciosa, ele se tornou o Guru-Lama, o mago tântrico e preceptor *par excellence*, o mestre da transmutação psico-experimental, doador da transmissão oral e revelador dos tesouros literários (*terton*, localizador de tesouros) onde quer que o ensinamento Dzogchen em suas várias formas possa ser encontrado.

O nascimento no lótus que lhe dá o nome – 'Padmasambhava' em sânscrito e 'Pema Jungné' em tibetano - é o principal elemento mítico de sua realidade. Livre do útero e do canal de nascimento, nem nascido em ovo nem na umidade, seu nascimento no lótus é classificado como um nascimento milagroso, o quarto dos quatro modos possíveis de entrada neste mundo. Um lótus simboliza a grande alegria da vida e a compaixão incondicional. Também representa a amplitude da realidade (*dharmadhatu*), um símbolo de *bhaga*, a *yoni* cósmica. Assim como um lótus tem suas raízes no lodo no fundo da lagoa e se estende através da água limpa para florescer como se magicamente - sem raízes - sobre a superfície da água, o Guru Nascido no Lótus é concebido na luxúria humana, ódio e estupidez que reconhecidas em sua natureza essencial são pura consciência, clareza e compaixão.

Na perspectiva Dzogchen, esse nascimento ocorre na matriz do aqui e agora, transcendendo o espaço-tempo. A criança que nasce é uma criança pré-púbere de oito anos, ou de quatorze ou dezesseis anos, cujos órgãos genitais estão totalmente maduros, mas cuja mente ainda é inocente. Como toda experiência na matriz do aqui e agora, a criança é um ser de luz vivenciado como luz. Ele é uma representação ou símbolo da Grande Perfeição e demonstra como o estado natural da realidade se realiza

espontaneamente sem esforço ou prática. Ele passa a vida mostrando como diferentes modos de ser, todos igualmente impregnados pela mesma consciência prístina, podem levar os outros ao reconhecimento da natureza definitiva da mente.

Quando a vida é falsa ou estéril, podemos mergulhar na escuridão de um oceano desconhecido até que uma ilha de ouro apareça. Esta ilha-mandala é mantida em seu centro por uma dakini-mulher. Com humilde respeito, pedimos a joia que realiza desejos, que é instantaneamente concedida e, por meio da união imaculada, a natureza pura da mente – o verdadeiro guru – é encarnada. Tal cenário implica uma receptividade total e abnegada por parte do suplicante e uma generosidade ilimitada e incondicional por parte do anjo. A relação de tal peticionário e benfeitor pode ser descrita figurativamente em termos mundanos de interação sexual homem-mulher, onde a joia que realiza desejos é a consumação sexual e um filho recém-nascido é a fruição. A experiência não-dual pode ser delineada figurativamente pela união yab-yum do buda masculino e feminino, na qual uma única totalidade unitária, uma visão de dimensão zero, é a realidade existencial. A criança recém-nascida, ou a experiência mística, representa o guru nascido no lótus, ou a natureza da mente.

O nascimento no lótus pode ser uma experiência iniciática, mas não há evidências de que os tibetanos tenham usado substâncias que alteram a mente para obter esse nascimento do lótus. Pelo contrário, o nascimento do lótus ocorre em um momento sincrônico, uma epifania espontânea em um momento de não-ação sem desejo. Esse momento atemporal é inerentemente livre de todas as causas e condições. A ausência de desejos pode ser alcançada através do desejo? A não-ação implica total abertura, uma receptividade não intrusiva e não interferente a tudo o que ocorre. No entanto, se o momento de sincronicidade surge sob a influência de um poderoso enteógeno, é provável que a experiência iniciática seja intensificada.

Na linguagem Dzogchen atiyoga, o nascimento no lótus pode ser sinônimo de reconhecimento total da natureza da mente. A

insinuação da natureza da mente, que é o primeiro dos três preceitos incisivos de Garab Dorje, é, certamente, a insinuação do nascimento no lótus. O nascimento no lótus é, obviamente, uma experiência não-dual.

O Guru como o Príncipe Adolescente

O adolescente nascido no lótus cresceu em uma família convencional de pais ricos de classe alta, demonstrando a consciência presente de um príncipe. Ele é bajulado por sua mãe, suas irmãs e as mulheres de seu círculo, mimado por seu pai, irmãos e retentores da família, e provido de todos os seus desejos. Ele é educado tanto nas artes quanto nas ciências, mas seu treinamento principal é o esporte e a arte da guerra. Seu nascimento e riqueza lhe dão acesso e liberdade sexual ilimitados e *droit de seigneur* (direito da primeira noite) no harém e feudo de seu pai. No entanto, ele se casa com a descendente de uma família respeitável e gera progênie.

Essa mesma tradição de nascimento e privilégio tem como desvantagem uma incapacidade de cumprir seus objetivos altruístas e uma rigidez que inibe o alcance da expressão social. Preso naquela sociedade, o príncipe se sente encurralado e frustrado. O lado político de sua sociedade demonstra uma mesquinhez flagrante que toca a todos nela, e sua hipocrisia e falsidade saltam sobre ele. ‘Política é obra do diabo’. Ansioso por se libertar desse meio social rígido, ele o rejeita totalmente e busca uma saída. Ele alcança a liberdade pisando fora da lei. Sua ilegalidade e sua eventual condenação e sentença fornecem a ele o ambiente de que ele precisa para perceber a natureza de sua mente e expressá-la altruisticamente. Expiando seus crimes, ele vê o lado ignorante e maligno da humanidade. Assim como a tragédia autêntica - em oposição ao páthos - requer uma longa queda de um lugar elevado, a resolução da angústia de um jovem pelo príncipe implica o abandono de vastos recursos e prazer potencial, de modo que a mudança muito profunda nas circunstâncias é suficiente para catalisar uma reviravolta na sede da consciência.

Pode ser verdade que uma queda de alturas divinas produza o sofrimento mais criativo e, portanto, descendentes das castas superiores são mais propensos a ter um nascimento no lótus, mas essas alturas também podem ser alturas metafóricas de vaidade e arrogância. Tal estado mental não é monopólio de nenhum estrato ou grupo social em particular. A demografia dos oitenta e quatro mahasiddhas não mostra preconceito em relação a nenhuma classe social.

Ao contrário de Sakyamuni Gautama, que escapou do palácio de seu pai à noite para o auto-exílio, Padmasambhava, condenado por inveja e raiva que se manifestou finalmente no ato de assassinato, foi banido, forçado ao exílio. Mas, como diz a lenda, ele forneceu os meios pelos quais poderia ser expulso de sua terra natal. Como Sakyamuni, ele foi separado de sua família e amigos, de tudo que lhe era familiar e da história e ambiente que condicionaram seu corpo-mente a hábitos inconscientes e carmas subliminares. Como muitos dos oitenta e quatro mahasiddhas, nascidos e criados em uma classe privilegiada, ele renunciou ao seu passado e vagou como um sadhu por países distantes. No ritual consagrado pelo tempo do Oriente, ou no aventureirismo impulsivo do Ocidente, em obediência aos princípios vitais da renúncia e da desculturação, ele cumpriu a primeira instrução de Tilopa a Naropa: 'Deixe sua família, amigos e pátria e viaje para um país e em terra estrangeira, trabalhe com diligência a sua própria salvação.'

A Aprendizagem do Guru: 'Terrorista' Tântrico

O jovem sadhu, libidinoso e destemido, explora impunemente a maya natural do samsara dentro do molde do tantra. O príncipe exilado recebe iniciação e empoderamento tântrico e viaja para fora do alcance social, fora da convenção social. Com a natureza da mente – o estado natural do ser – como uma pedra angular infalível, vivendo fora da lei secular, ele toma o valor supremo do Guru como seu guia. Na busca pela joia que realiza desejos - pela pedra filosofal, pelo santo graal - ele percorre um caminho tangente à linha principal da moralidade convencional. A prática

deste sadhu-iogue é chamada *tanagana*, que é a linguagem crepuscular – código tântrico – para fornicação e assassinato, ou no eufemismo tântrico "união sexual e libertação". Na lenda de Padmasambhava disfarçado de Rakshasa Shantarakshita, tanagana é descrito literalmente como "estupro e matança". Na impetuosidade e inexperiência da juventude, tanagana pode, pelo menos inicialmente, mesmo no *dharma-yuga* da era de Padmasambhava, ser interpretado literalmente. A cultura da montanha era mais dura do que a das planícies. A prática de tanagana era um estágio inicial necessário no amadurecimento de um sadhu tântrico, um ioga preliminar e preparatório no culto de Padmasambhava. Talvez isso tenha um paralelo na busca de visão da América do Norte pré-colombiana.

Como parte essencial do SAMAYA tântrico feito no momento da iniciação e empoderamento, o compromisso de tirar a vida pode ser considerado parte da iniciação de um jovem para fase adulta. Quer tal atividade seja entendida literal ou figurativamente, "matar" é visto como a libertação do tormento da prisão samsárica da vítima. Literalmente, por exemplo, quando um bandido ou assassino é libertado de sua prisão samsárica para que a vida de sua vítima em potencial seja salva, então o bodhisattva matador do assassino cumpre seu voto e o próprio assassino é liberto de seu carma tortuoso e transportado para um campo búdico. Nesse contexto tântrico, apenas o carma positivo pode resultar do assassinato do mal encarnado. Mas o bodhisattva matador deve ter ele próprio o poder da consciência que permite que sua vítima escape de um renascimento ruim. Quando os termos 'libertação', 'liberação' ou 'matar' são entendidos figurativamente, as vítimas são fluxos de energia cármica ou emoções aflitivas – desejo, raiva e medo (*kleshas*) – e o método de sua liberação, por exemplo, é o controle da respiração, e, novamente, é claro, apenas benefício pode resultar para os seres sencientes. No Dzogchen, as vítimas são construções e projeções mentais, dualismos reconhecidos espontaneamente como unidade na consciência da pura presença.

Da mesma forma, se outros seres devem ser totalmente servidos, o iogue tântrico está autorizado a praticar roubo (pegar o

que não é dado), indulgência sexual, mentir, praguejar e xingar. Figurativamente, quem então possui a essência sexual de sua consorte, ou a consciência primordial do puro prazer, tomou o que não é dado. 'Indulgência sexual' é a realização do prazer imutável do 'orgasmo' resultante da união da consciência intrínseca e seu campo sensorial, que é mahamudra. Além disso, 'mentir', por exemplo, é assumir que o samsara tem existência concreta – embora sabendo muito bem que é uma ilusão insubstancial efervescente – para que os seres sencientes sejam libertos de suas reificações ilusórias. Finalmente, 'amaldiçoar e xingar' é verbalizar o significado de símbolos profundos, independentemente do sigilo, sabendo que as palavras são um meio de revelação totalmente inadequado.

Hoje, em deferência a um resíduo de costumes culturais puritanos, a atividade tanagana é escondida de puritanos e puristas, de senhoras da igreja e feministas não-tântricas, cuja natureza é protestar como uma mãe superprotetora alertando seus filhos sobre os perigos da estrada. A fachada de comportamento estritamente convencional mostrada pelos jovens tulkus de Nyingma na sociedade tibetana contemporânea de exílio em Dharamsala, por exemplo, é uma resposta a essa atitude generalizada. Quando os jovens tulkus viajam para o Ocidente, eles assumem um estilo de vida muito semelhante ao de um padre cristão sob o olhar de suas senhoras da igreja. Esse comportamento assumido está de acordo com o Tibete pré-chinês e teocrático, onde o estilo de vida tântrico ascético tornou-se amplamente oculto sob a pretensão monástica e ritualizado em práticas de magia branca e negra. Os monges, é claro, negam a validade de qualquer coisa que não seja uma interpretação figurativa de *tanagana*.

Uma versão exotérica diluída de tanagana pode ser vista na atividade do jovem Drukpa Kunley, o louco divino. Tirando sarro de monges presos por votos religiosos, pregar peças em lamas sérios, lutar com demônios ocos, brincar com as garotas da aldeia e engravidar monjas, é uma forma posterior, menos severa e intensa, mais digerível e socialmente aceitável de comportamento tanagana. Além disso, os sadhus ngakpa itinerantes do Antigo

Tibete fornecem evidências de um estilo de vida que Padmasambhava de Orgyen reconheceria.

Empregando a rubrica de tanagana, o *Zanglingma* descreve como Padmasambhava como Rakshasa Shantarakshita estupra e mata em seu caminho através de um país governado por um rei demoníaco, libertando assim as pessoas de renascimentos inescapavelmente miseráveis. Caçado pelo rei e sua força policial, ele escapa de uma rede cada vez mais apertada de vingança e, como um fugitivo, foge para continuar sua demonstração de tanagana aperfeiçoado.

Não há evidência de que em seu disfarce tanagana Padmasambhava tenha fumado ganja (erva) ou charas (haxixe), mas também não há evidência de que ele comeu pimenta malagueta, alho ou cebola – todas substâncias proibidas pela convenção brâmane, mas consumidas pelas castas inferiores e sadhus. Os iogues Nath (Gorakhnathis), que são os sucessores das linhagens sadhu budistas na Índia, no entanto, são famosos por seu sadhana de embriaguez. A cannabis pode ser considerada uma das cinco substâncias do SAMAYA tântrico nas quais o iogue tântrico deve ceder. Também não há evidências de que Padmasambhava tenha ingerido dhatora (maçã espinhosa, erva-do-mato), outra substância psicodélica empregada pelos sadhus Nath, que nas escrituras tântricas budistas é apresentada como uma metáfora para uma certeza da realidade de uma condição ilusória.

Alguns hagiógrafos insinuaram que o período de corrida de Padmasambhava com os *rakshasas* foi uma demonstração de aspiração não realizada ou simplesmente um erro flagrante, ambos os quais constituem um desvio do caminho sem caminho. No entanto, Padmasambhava nasceu no lótus e cada ação do corpo, fala e mente é inelutável, espontânea, completa e perfeita em si mesma e, portanto, de benefício inevitável para todos os seres sencientes. Como um rakshasa, ele estava demonstrando o caminho imaculado do aprendizado e o caminho imaculado do desvio social.

A linguagem da prática de ‘libertação’ do Guru - uma técnica extraordinariamente violenta de libertação dos condenados, realizada para benefício imediato e de longo prazo - é uma expressão da linguagem crepuscular tântrica, na qual interpretações literais e analógicas são possíveis.

O Guru como Sadhu Budista Tântrico: Ioga Sexual

Em Zahor, o sadhu budista tântrico tem problemas com o rajá local por seduzir sua filha virgem e fugir com ela. Naquela cultura, naquela época, o rajá não teria sido contaminado pela moralidade puritana, apenas chateado porque um sadhu estrangeiro havia colocado as mãos em sua filha e diminuído seu valor no mercado de casamento. No evento, capturado pelos lacaios do rajá e condenado a ser queimado vivo com sua amante, o iogue demonstra a pureza de sua paixão sexual e sua motivação bodhisattvica. Após três dias de imolação, no meio de uma pira moribunda no meio de um lago, ele é descoberto sentado em um samadhi de união yab-yum com sua amante.

Para o rajá e seu povo, isso demonstrou o preceito tântrico de total desapego no calor da paixão ardente; para nós, pode demonstrar que, ao contrário da crença cristã, a paixão sexual não é inimiga da salvação ou libertação, mas, ao contrário, o desejo sexual pode fornecer um portal para a consciência não-dual e a pura presença. Em Zahor, o iogue era chamado Tsokye Dorje, Padma Vajra, o Vajra Nascido no Lótus, com símbolos sexuais (*padma* e *vajra*) evocando a flor imaculada que cresce do lodo do fundo de um lago e simbolizando a consciência imutável na face de todas as circunstâncias samsáricas. A história do retorno de Padmasambhava à cidade de nascimento de sua consorte Mandarava também representa o mito do desprezado bodhisattva-iogue retornando para mostrar sua inocência imaculada para redimir seus antigos opressores.

A localização original de Zahor é incerta, provavelmente muito a oeste, perto de Orgyen, mas para o benefício dos peregrinos que precisam de acesso fácil, o local de poder foi transposto para

Rewalsar perto de Mandi, no topo do Vale Kangra em Himachal Pradesh na Índia. Este local é atualmente conhecido como Tsopema (Lago do Lótus) em tibetano, um local que oferece um ambiente ideal para contemplação e ioga da união.

Em Orgyen, onde sua reputação de assassino maluco ainda perdura, o Guru demonstra novamente um desapego essencial do fogo da paixão emocional – um fogo que arde três vezes mais intensamente do que o dos seres apanhados no samsara – e sua obtenção de buda é reconhecido pelo povo. Em Orgyen, ele é renomeado para Totrengtse, Colar de Crânios da Criatividade, onde uma guirlanda de crânios indica sua capacidade de encadear cada momento de experiência - seja qual for o conteúdo - no fio da consciência e espacialidade presentes. Isso representa uma compreensão secreta e completa da Dakini pelo Guru.

É notável que nessas lendas das relações de gênero de Padmasambhava, embora ligadas ao compromisso professor-aluno, transpareça um claro senso de igualdade. Esse senso de semelhança básica está ausente nas descrições do comércio sexual entre os indianos das planícies infectados por castas. As relações sexuais retratadas nas canções *doha apabhramsa* da tradição mahamudra, por exemplo, descrevem as dakini-ioguines de casta inferior tratadas pelo iogue de alta casta como bem móveis com quem a ioga sexual pode ser praticada sem as sutilezas do sentimento humano, muito menos com a consciência da igualdade no aqui e agora. Há um sentido em que os parceiros no ioga da união ‘usam’ um ao outro, um - ou talvez ambos - que conhece o propósito iogue da relação sexual e que está ciente da alegria não-dual que surge, ‘emprega’ o corpo do outro. Mas, nesse aspecto, a dakini tem potencial igual ao do guru e, como Yeshe Tsogyel, que levou um menino Newar em Bhaktapur para sua prática de mudra, ela pode ‘empregar’ um consorte masculino. No caso da ioguine se sentir alienada e ‘usada’, um mero apêndice do iogue, deve-se enfatizar que Yeshe Tsogyel como Dakini-Guru representa a totalidade não-dual, na qual o *daka*, o herói do gênero masculino, é uma projeção destinada à sua própria iluminação. Assim, a dakini é a heroína do gênero feminino, a *daki*. Neste contexto, deve-se notar que no *Zanglingma* a fonte da gema que realiza os

desejos de Indrabhuti era a *nagini* Dzemo (‘Beleza’). Os *nagas* são seres “subterrâneos”, cada *nagini* uma filha da mãe-terra.

O ioga sexual da abordagem tântrica implica reconhecer e familiarizar-se intimamente com a energia sutil (*lung, prana*) e seu fluxo. Primeiro, durante as preliminares, a energia é retirada dos canais capilares (*rtsa, nadi*), concentrada nos chakras superiores e retirada pelos canais esquerdo e direito (*ro ma e kyang ma*) para o chakra básico. Retida no chacra básico durante a relação sexual, no clímax mútuo ela é retirada pelo canal central (*uma, avadhuti*) até o chacra coronário de mil pétalas de lótus e depois dispersa pelos canais subsidiários para saturar todo o psicorganismo como gozo e consciência (*bindu, thig-le*). No Dzogchen, no atemporal agora, uma vez que a dispensação unitária é conhecida como ininterrupta e inquebrantável, esse processo temporal é imperceptível.

O Guru como Iogue Siddha no Campo de Crematório

O campo de crematório é o lugar da purificação penitencial. Corvos e abutres, emissários de Mahakala, o grande protetor do Buda Negro; caninos depravados, os veículos de Bhairava, o lado energético feroz de Shiva Mahadev; e roedores, os veículos de Ganapati, o senhor das batidas, dançarinos e músicos, todos devoram os restos de cadáveres que sobraram depois que a pira os consumiu. Mendigos, leprosos, ladrões, viciados e pequenos criminosos de todos os tipos espreitam nas sombras com prostitutas sem casta e viúvas descartadas, testemunhando o corpo mortal queimado em magníficas piras funerárias.

Nestes crematórios são devorados os cadáveres da percepção sensorial e mental. Os hospedeiros remanescentes da experiência não-digerida e os espíritos reificados do trauma reprimido são exorcizados. As chamas dos fogos de cremação queimam as impurezas carnais da encarnação, deixando os ossos nus da vaziez remanescentes. Espíritos-dakini ávidos e irados, mal abandonando o apego lascivo, devem ser pacificados e liberados. As dakinis de substâncias psicotrópicas auxiliam e estimulam o despojamento

da existência até sua nudez total, não permitindo nem um pouco de defensividade psicológica convencional ou subliminar. Os campos de cremação, então, são locais de experiência iniciática.

É dito que Padmasambhava viveu em todos os oito grandes campos de cremação do subcontinente, estabelecendo assim sua localização e reconhecendo e apreciando sua santidade. Desses oito, Siwaitsé (Sitavan), Fresco Jardim, nas proximidades de Bodhgaya, e Sosaling (localização incerta), são os mais renomados no Tibete. Numerologicamente, o cálculo óctuplo pode enumerar as oito formas de consciência (as cinco consciências externas sensoriais e as três consciências internas, mentais). Mas no contexto do sadhana do mahayoga Nyingma, a enumeração óctupla refere-se a Drubpa Kapije, as oito deidades búdicas que representam os oito aspectos da totalidade: o corpo, a fala, a mente, a qualidade e a ação iluminados, o *mamo* do desejo, a devoção mundana e o mantra maléfico.

Os locais reais de cremação são locais especiais - locais de poder - para a prática da meditação tântrica. No entanto, tal meditação pode surgir espontaneamente em uma mente que se desapegou da forma e do conteúdo e se concentra em sua natureza - sua vaziez. O 'estilo de vida extraordinário do iogue tântrico' (*tulzhuk*) é o corolário dinâmico dessa mudança mental, que pode ser formulada como as 'quatro mudanças mentais' das preliminares tântricas do Vajrayana. Certamente isso é demonstrado tanto pelos eremitas (*gomchens*) quanto pelos tântricos errantes (*ngakpas*) do Antigo Tibete, mas também é visto - e talvez mais notavelmente visto - na prática de algumas tradições sadhu ascéticas hindus. Essas tradições sadhu mantiveram sua integridade mesmo depois que os muçulmanos sunitas, os missionários cristãos e, finalmente, os babus de classe média devastaram seu estilo de vida com seu puritanismo importuno. Vestígios disso ainda podem ser vistos entre os iogues Kahnphata (Gorakhnathi) do norte da Índia, que no apogeu do tantra indiano, quando havia pouca distinção entre a práxis tântrica budista e *shaiva-shakta*, eram tântricos budistas. Este *sadhana* ascético era - e é - uma prática estrita de mente-ioga vivida com ou sem disciplina física como *tapasya*, auto-

abnegação, fora da estrutura religiosa e social convencional. Os Naths exemplificam o estilo de vida sadhu mais disciplinado, enquanto os sadhus *aghori*, por exemplo, atentos ao sabor único de todas as experiências, mostram menos disciplina externa. Outra distinção importante: enquanto nas liturgias hindus o altruísmo é pouco explícito, a ética bodhisattva do serviço altruísta é uma característica marcante na liturgia budista tântrica.

O estilo de vida tântrico ascético foi estabelecido muito antes dos muçulmanos invadirem a Índia, muito antes do budismo Vajrayana se tornar uma tradição venerável. É dito que o estilo de vida ascético do subcontinente indiano foi praticado originalmente pelos *kapalikas*, 'copo-de-crânio'. Sozinho, pária, refugiando-se em campos de cremação, experimentando a condição humana em suas manifestações mais duras, confrontando os cantos mais sombrios da mente para expiar a iniquidade humana, o iogue kapalika purificou seu próprio carma e o dos outros e, transcendendo-o, percebeu a essência sem causa da natureza da mente. É dito que este sadhana *kapalika* evoluiu do estilo de vida dos brâmanes que, de acordo com as leis de Manu, quando condenados por assassinato de alta casta, foram condenados a carregar o crânio de sua vítima como uma tigela de mendicância pelo período estipulado de sua sentença, vagando pária e nu.

O Guru no Centro de um Círculo Dakini

Nos dias de degeneração, no final da kaliyuga, tanto no leste quanto no oeste, o sublime termo 'dakini' tende a ser usado de forma intercambiável com 'uma parceira sexual disponível'. Tal definição coloca a carroça na frente dos bois. A liberdade sexual, ou melhor, a compreensão e aplicação do sexo como um meio hábil compassivo, é o produto da realização do princípio feminino como buda. Essa realização foi demonstrada por Khandro Yeshe Tsogyel quando ela iniciou seus estupradores no próprio ato de cópula com ela. Compreender os estímulos sensoriais como dakini, o conhecedor, a consciência da percepção sensorial, torna-

se o guru. Desta forma chegamos à imagem do guru (masculino ou feminino) no centro de um círculo de dakinis.

Primeiro, então, a Dakini é a una, a totalidade, o dharmakaya. Então ela é quíntupla, os cinco mudras (ou objetos ou campos sensoriais) dos cinco sentidos. Finalmente, ela é muitas, multiplicidade, mulheres como dakinis, todas as emanações de Dharmakaya Kuntuzangmo.

A dakini como totalidade é inerente à imagem singular de Kuntuzangpo; então, na união yabyum, como Kuntuzangmo, ela é espaço para a consciência presente de Kuntuzangpo: essa é a dakini na representação dharmakaya. No sambhogakaya, na mandala búdica básica da espacialidade, o princípio dakini é realizado nas cinco famílias búdicas principalmente como as cinco cores do arco-íris e, secundariamente, como os cinco elementos, os cinco objetos dos sentidos e assim por diante. Nesse contexto, na perspectiva Dzogchen Maha Ati, na mente de Guru Rinpoche, as dakinis são componentes da percepção sensorial iluminada. Tal percepção deve ser denominada "percepção não-dual" e, portanto, em nossa identidade mística no aqui e agora, na visão Dzogchen, todos nós somos dakinis. No sambhogakaya, na verdade, "vemos" aparências elementais quíntuplas em forma de luz de cinco cores, uma fantasmagoria de luz e som semelhante a um movimento rápido e contínuo, que talvez seja chamada de "a dança das dakinis".

Então, no nirmanakaya, a dakini é o princípio feminino dharmakaya de buda incorporado em cada mulher e em cada homem. Este princípio feminino é representado iconograficamente como Yeshe Tsogyel, a consorte tibetana de Padmasambhava, em sua forma autônoma. Como a Dakini de Guru Rinpoche, no entanto, ela é a totalidade Dakini, a unidade indivisível dos três kayas. Essa consciência do agora é simbolizada pelo khatvanga de Padmasambhava, segurado na curva de seu braço, ou representado por sua consorte em união sexual, significando identidade física, energética e mental. Do ponto de vista de Khandro Yeshe Tsogyel, ela é a personificação das formas de luz coloridas da espacialidade vazia e ela abraça

seu consorte, Padma Jungné, como o campo unitário inseparável da consciência. Simbolicamente, suas consortes são inumeráveis. Os três aspectos da dakini são inseparáveis – ela é sempre uma.

Na arruinada confusão do samsara, o iogue ou ioguine tântrico encontrará a dakini em um campo de cremação, ou em um cemitério, como uma entidade aparentemente externa. O princípio feminino aparece alienado como uma energia apaixonada indomável e aparece em formas ferozes, talvez às vezes até como uma mulher demonizada. Juntamente com os guardiões mahakala e os animais selvagens, as dakinis parecem perigosamente agressivas com poderes de aflição do corpo e da mente, e o iogue trabalha sob a ilusão paranoica de que estão tentando - e conseguindo - manipulá-lo e controlá-lo. O trabalho do iogue é pacificá-las com seu olho vajra, ser amigo delas e reconhecê-las como aliadas. Visualizando aquelas máscaras femininas ferozes e hostis como aspectos da natureza da mente, ele as supera, amenizando-as, para que possam conceder a bênção e o empoderamento do gozo e da sabedoria.

Em um sentido mais geral, dakinis iradas podem representar a sabedoria obtida através de um trauma extraordinário, experiência iniciática energética específica ou uma epifania ocorrendo em uma situação dinâmica. Quando um iogue está empenhado em 'subjugar uma dakini', uma situação formal de ensino envolvendo uma ioguine pode estar implícita, mas o avanço para o SAMAYA experiencial da união iogue-ioguine, onde a semelhança é conscientemente compartilhada na realidade do dharma, o que é submetido é a mente do iogue. O "campo de cremação" é o ambiente mental intrusivo, às vezes hostil, no qual tal ioga é cultivado. Os seres deste plano subjetivo de existência podem ser malignos ou malditos e os meios hábeis necessários para convertê-los podem às vezes parecer dinâmicos ou contundentes.

Após a pacificação da dakini e sua iniciação por ela, é o ioga da união com ela que é enfatizado nos relacionamentos em série de Padmasambhava. No *Zanglingma*, Mandarava, sua principal consorte indiana, Sakyadevi, sua consorte nepalesa, e Yeshe

Tsogyel, sua principal consorte tibetana, são apresentadas como suas dakini mudras.

Na não-dualidade de Guru Rinpoche, a dakini necessariamente não pode ter uma identidade separada. Então, do ponto de vista do iogue, a fim de fornecer os meios de realização-reconhecimento, consciência total do aqui e agora e a dependência mútua da união guru-dakini, a natureza feminina se expressa como uma consorte manifesta. Ela se torna a vasta espacialidade do dharmadhatu e ele retém o princípio masculino que é a consciência auto-existente. Da perspectiva da ioguine, a fim de fornecer os meios de realização-reconhecimento, a natureza masculina se expressa como consciência intrínseca infinitamente flexível.

A natureza feminina de Padmasambhava se manifesta quando ele leva uma consorte para praticar uma meditação tântrica específica, como o sadhana da vida longa, em que Mandarava se torna a chave para sua longevidade. A pureza da paixão - tanto dele quanto dela - é o motivo tratado na lenda do retorno de Padmasambhava à terra natal de Mandarava, Zahor, e depois à sua própria terra natal, Orgyen. O preceito tratado é que - queimando três vezes mais no iogue do que no hedonista - o samadhi do desapego final é alcançado no fogo da paixão; (William Blake disse algo assim.) Guru Rinpoche como herói de gênero demonstra que o sexo – em todas as culturas – é cognitivamente inalienável e nessa consciência todas as dúvidas e culpas sexuais são resolvidas.

A demonstração da pureza da paixão reintegra o iogue tântrico na sociedade que o rejeita. A prática tântrica pode abranger todo tipo de atividade humana e, devido ao opróbrio que a sociedade convencional e não iniciada projeta sobre os iogues tântricos, os tântricos eram uma sociedade secreta e sem casta na Índia. Hoje, quando o ambiente da cultura ocidental começa a se aproximar daquele da terra das dakinis, essa escoriação ainda pode ser sentida em algumas sociedades, mas a necessidade de sigilo hermético se foi.

A terra das dakinis é a Terra de Orgyen. Orgyen pode ter originalmente uma localização geográfica, mas hoje é

reconhecido por seu preponderante grupo demográfico de dakini. Por outro lado, onde quer que as dakinis sejam encontradas, é na Terra de Orgyen. O local de nascimento de Padmasambhava foi Orgyen, a terra das dakinis. (ver *Guru Rinpoche: Here and Now 'Historical Space'*, p. 280).

Finalmente, as dakinis levaram Padmasambhava embora no final de sua estada no Tibete, ou em seu falecimento. Cavalgando em um raio de sol, as dakinis o escoltam. Seu corpo e toda a sua realidade são formas de luz. A matéria se dissolveu na luz do arco-íris de cinco cores. Ele é consagrado na pura terra dakini. Nenhum eu permanece.

O Guru como Monge Budista

Um complemento - e não uma alternativa - ao estilo de vida de um iogue tântrico é a renúncia e a súplica monástica. Sua experiência como um iogue tântrico abre nele um desejo de realização e conclusão. Se tanagana é como o reconhecimento do samsara e do nirvana - a condição humana - exatamente pelo que é, então forneceu uma ideia do que é possível neste bardo de existência e devir. Certamente, o conhecimento da roda da vida e do demônio-buda que a segura em sua boca e garra é adquirido no alto platô do Himalaia, nas selvas humanas e crematórios da Índia, nas praias de Goa, Ibiza e Sul da Califórnia e nos guetos e bairros das cidades pós-industriais. Padmasambhava não era de natureza monástica, mas para obter acesso à transmissão de atiyoga, às liturgias do mahayoga e aos segredos dos tantras internos, ele recebeu a ordenação e demonstrou a disciplina associada aos vários níveis de ordenação e iniciação ritualística. Na medida em que seu tanagana foi profundo e amplo, ele encontrou os maiores mestres de sua época e recebeu tudo o que pediu e o que precisou. No processo, Padmasambhava, que foi criado como um esportista e guerreiro, que mendigou seu caminho através da Índia na estrada, tornou-se um pandita budista capaz de reduzir qualquer teísta argumentativo a um estado de vasta espacialidade.

O estilo de vida tântrico renunciante e o campo de cremação vêm primeiro porque o samsara e o nirvana são purificados por meio disso, e ambos se tornam bem definidos. A insatisfação, suas causas e resolução, tornaram-se motivo de preocupação, senão obsessão. A luxúria e a raiva foram identificadas e sublimadas. As *mamo* dakinis e outros não-humanos foram apaziguados. Agora, o iogue ou ioguine está preparado para o eremitério e o papel do acólito suplicante que busca iniciação e instrução de meditação sobre amadurecimento progressivo e eventual fruição. Tradicionalmente, a ordenação monástica, que implica algum grau de disciplina física e moral, é considerada o melhor meio para atingir esse fim. Padmasambhava recebeu a ordenação completa de bhikshu, mas, novamente, como ele é o buda onisciente encarnado, ele não precisa de ordenação, mas sim para mostrar aos outros como agir e para induzir a fé neles, ele segue tais movimentos.

É pertinente questionar se Padmasambhava como monge demonstrou algum papel homossexual perfeito. Na medida em que os abrigos monásticos budistas eram tão propensos a abrigar homens inclinados a amar homens, ou mulheres atraídas por mulheres, quanto instituições cristãs, e, segundo o folclore, mosteiros e conventos sempre atraíram homossexuais, certamente Padmasambhava teria um paradigma existencial a oferecer aos gays. Em resposta a uma evidente ausência de tal ensinamento na tradição tibetana, em primeiro lugar, a preferência sexual variante não implica nenhuma distinção radical na dinâmica existencial ou de qualquer forma enfraquece a visão Dzogchen. Os preceitos permanecem os mesmos para cada encarnação de variação do tema sexual. Em segundo lugar, qualquer que seja o grau de impulso sexual, heterossexual ou homossexual, as porcas e parafusos da disciplina monástica budista fornecem diretrizes relevantes. Em terceiro lugar, na visão Dzogchen da Ruptura (*trekcho*), uma disposição gay não requer tratamento excepcional. No Caminho da Palavra Sagrada, toda expressão sexual - incluindo suas manifestações mais extremas e não convencionais - é incluída nos seis reinos da roda da vida e é tratada de forma

idêntica. Não há necessidade de um ícone especificamente gay aqui – as máscaras de Guru Rinpoche são inúmeras e inclusivas.

Não há razão para menosprezar as instituições monásticas, assim como não há razão para ridicularizar os padres, mas atualmente tanto a instituição quanto a profissão estão fora de moda. Os mosteiros parecem jardins de infância espirituais, estabelecendo princípios existenciais elementares que parecem ser evidentes para pessoas cujo condicionamento dualístico foi melhorado. Como jardins murados mantendo o clima sob controle, enquanto a floresta ou selva mais densamente habitada do lado de fora permanece indomada, o mosteiro abriga um estilo de vida que parece ser estreito e limitado em escopo, sem um imperativo altruísta. Como nos mosteiros da Europa medieval, os mosteiros budistas são o refúgio de místicos de boa-fé, mas também de contendores ambiciosos sem conexões políticas ou sociais, predadores homossexuais, vítimas sociais, simplórios e retardados. Hoje, o estilo de vida do iogue tântrico, embora incompatível com o Dzogchen rikzin totalmente integrado à sociedade dominante, parece mais eficaz e mais apropriado, seja sob a forma de iogue urbano ou primo semi-hermético do campo.

O Guru como Ritualista Mahayoga

No Tibete, o monge budista (*gelong, bhikshu*) também pode ser um adepto tântrico, embora o adepto tântrico não seja necessariamente um bhikshu. Qualquer que seja a ordenação, o aspirante adepto no caminho graduado da Palavra Sagrada progrediria das preliminares (*ngondro*: geralmente as cinco práticas dos ‘cem milhares’) para o estágio criativo de visualização e recitação, que constituem as práticas essenciais de mahayoga.

Primeiro nos campos de cremação como um iogue tântrico e depois nos eremitérios como um monge suplicante, Padmasambhava demonstra os procedimentos convencionais para permitir o crescimento espiritual e a maturidade. A prática nos rituais do *yoga-tantra* externo forma seu treinamento preliminar.

A purificação do corpo e a atenção ao reino fenomenal o preparam para a iniciação principal no mahayoga, que é o principal caminho de prática de meditação de Padmasambhava. Sua iniciação com a bhikshuni Kungamo é descrita em termos eróticos. Esta monja é também a Dakini da Consciência suprema, Lekyi Wangmo, a iniciadora, que reside no reino sambhogakaya dos detentores do conhecimento rikzin (*vidyadharas*), cuja transmissão é afetada por indicações simbólicas. Por meio dessa iniciação, Padmasambha fica totalmente emponderado a receber instrução de seus mestres lineares primários, os oito rikzin indianos, que conferem a instrução das oito transmissões dos oito Kapje Herukas do mahayoga.

Padmasambhava recebeu Jampel Ku, o ciclo Manjushri (Manjushrikaya) de Manjushrimitra; Yangdak Tuk (Vajra Heruka), o Imaculado Coração, de HUNGkara; Dorje Phurba (Vajra Kilaya), o Vajra-Punhal, de Prabhahasti; Pema Sung (Padmavak), Dircurso do Lótus, de Nagarjuna; Dutsi Yonten (Amritakundali), Qualidade Ambrosial, de Mahavajra; *Mamo* Botong, Propiciação das Deusas *Mamo* Amaldiçoadas, de Danasamskrita; Jikten Choto, Propiciação dos Guardiões, de Rambuguhya Devachandra; e Drakngak Mopa, Mantra Feroz e Maldição, de Shantigarbha. Ele também recebeu instruções sobre Mahamaya, a Magnífica Ilusão, de Buddhaguhya e, finalmente, Dzogchen, a Grande Perfeição, de Shri Singha.

A rubrica do mahayoga está saturada desse tipo de designação técnica, a ser repetida na descrição da transmissão do mahayoga no Tibete. Uma vez atravessado o labirinto de nomes e categorias, o que este mahayoga se resume é um ritual de meditação evocando a dimensão interna dos oito aspectos da realidade básica do ser: os aspectos físicos, energéticos, mentais, qualitativos e ativos, juntamente com as funções dakini-propiciatória, teísta-devocional e mantra maléfico. Esses aspectos podem ou não aparecer para o adepto como fantasmas visionários aparentemente irados chamados Herukas, mas eles são "sentidos" como compaixão ou "vistos" como a luz do arco-íris. O arquétipo de buda que é um amálgama desses oito (Chemchok Heruka), ou que incorpora suas qualidades (Dorje Phurba), é o yidam, que é uma

deidade de buda irada, o arquétipo predominante que simboliza a totalidade da experiência não-dual.

Os perigos da reificação e da identidade fixa na prática do mahayoga são óbvios. Em vez de uma porta para a realidade inefável do Dzogchen em constante mudança, a prática de visualização e recitação pode facilmente se tornar um mundo condicionado de faz de conta, e o estilo de vida convencional de um iogue mahayoga é assimilado como identidade pessoal. A vida torna-se uma rotina de formas sofisticadas e espiritualmente satisfatórias de meditação ritualística executadas sozinho ou comunitariamente. À luz da visão de Maha Ati Dzogchen, este mahayoga é um lembrete gentil da consciência abrangente do agora, a própria simplicidade, disponível livremente no vasto escopo da experiência sensorial. Aqui, a implicação é que a visão Dzogchen e a experiência iniciática da natureza da mente têm um significado primário inelutável e que somente depois disso o mahayoga serve como um esclarecimento das experiências dinâmicas de realização.

No centro do *sadhana* de Padmasambhava, sua prática espiritual, está sua demonstração perfeita do status de ‘rikzin’, ou detentor do conhecimento, como ‘aquele que vive como consciência presente não-dual (*rikpa*)’. Na formulação que aparece nos tesouros terma de Nyangrel Nyima Wozer, essa realização rikzin tem dois aspectos. O primeiro é o rikzin de longa vida e o segundo o rikzin de mahamudra. Parece que Guru Pema tem uma obsessão com a longevidade mortal até que no *Zanglingma*, torna-se aparente que a vida longa implica um estado de ausência de nascimento e de morte. Em outras palavras, “longevidade” é a consciência presente não-dual no espaço-tempo que permite uma vida longa como uma vantagem secundária. O rikzin supremo, o mahamudra supremo, por outro lado, não tem referência de espaço-tempo e é equivalente à iluminação do buda Sakyamuni, que Padmasambhava alcançou, de acordo com o folclore local, na Caverna Gorakhnath em Pharping no Vale de Kathmandu. Ambas as práticas mahamudra rikzin de vida longa e suprema são descritas em termos de ritual mahayoga. Mas na medida em que Guru Pema tomou uma garota indiana como seu

mudra para a prática de longa vida e uma garota Newar como seu *mudra* para o ioga supremo mahamudra rikzin, parece que essas práticas pertencem mais ao anuyoga. Independentemente de tal categorização, torna-se evidente que uma vida longa é mais bem alcançada com a ajuda de uma dakini. A natureza da união sexual de guru e dakini assim revelada é comparada ao intenso calor da paixão queimando dentro de um lago fresco. Observe que dentro do contexto Dzogchen, mahamudra é um fator subordinado.

O Guru como Professor e Missionário

O adolescente Padmasambhava recebeu uma educação secular padrão em casa; quando jovem, sua principal experiência de aprendizado, entretanto, foi na estrada, no sentido Kerouaciano. No entanto, em Samye, no Tibete, nós o encontramos traduzindo textos Dzogchen junto com os maiores estudiosos indianos da época. Aqui, Padmasambhava está demonstrando Guru Rinpoche como pandita – estudioso e professor. Embora em Bodhgaya, derrotando os teístas, e no Tibete, exorcizando as deidades locais das montanhas e vales, ele realizasse o trabalho de professor principalmente por meios mágicos, sua função original de ensino na Índia era sob a forma de um missionário, ou um construtor de pontes, transmitindo Vajrayana e Dzogchen de uma cultura para outra. Sua transmissão da doutrina tântrica de Orgyen para o Tibete foi talvez mais crucial do que a transmissão do Mahayana por Bodhidharma da Índia para a China, e de igual importância para a transmissão de doutrina de seus tulkus e tertons do Tibete para os vários centros Vajrayana do mundo inteiro durante os últimos cinquenta anos.

Entre os tulkus e tertons responsáveis pela transmissão do Dzogchen para o Ocidente, os grandes lamas como Dudjom Rinpoche e Dilgo Khyentse, e os vidyadhara lamas mais jovens como Chogyam Trungpa e Chogyel Namkhai Norbu, são reconhecidos formalmente como emanações de Guru Rinpoche; mas Guru Rinpoche se manifesta em inúmeras formas, transcendentais, humanas e não-humanas, nem sempre previsíveis ou reconhecíveis, todas as quais podem ser elementos cruciais na

transmissão. Foram, incidentalmente, tulkus de Padmasambhava que disseram: 'Quando o pássaro de ferro voar, o buda-dharma alcançará o oeste' e 'No final da kaliyuga, Dzogchen florescerá enquanto o budismo decairá.'

A atividade do louco divino, Drukpa Kunley, e seus irmãos loucos (*nyombas*) e sadhus tântricos itinerantes (*ngakpas*), fornecem evidências de um estilo de vida que Padmasambhava de Orgyen poderia reconhecer. Mas a fachada de comportamento estritamente convencional mostrada pelos jovens tulkus de Nyingma na sociedade contemporânea do exílio em Dharamsala, ou mesmo talvez em Kathmandu, certamente o surpreenderia. Quando esses jovens tulkus viajam para o Ocidente, eles assumem um estilo de vida muito semelhante a de um padre cristão sob o olhar das senhoras da igreja; isso está de acordo com o Tibete teocrático antes da invasão chinesa, onde o estilo de vida tântrico ascético tornou-se amplamente oculto sob a pretensão monástica e ritualizado em práticas de magia branca e negra. Entre os missionários Dzogchen no Ocidente, as exceções a esse emburrecimento da prática tântrica são poucas: Chogyam Trungpa é a única exceção notável, embora outros destemidos iogues Nyingma, como Chagdud Tulku e Lama Tharchin, às vezes deixem o segredo se revelar. A lenda de Padmasambhava demonstrando a perfeição de ser um sadhu tântrico evoca o estágio necessário da vida em que o sexo e a sobrevivência são totalmente apreendidos e saciados.

O Guru como Exorcista: Mestre dos Deuses, Demônios e Espíritos

O rótulo "exorcista" tem um significado muito mais amplo no Tibete xamânico do que na cultura cristã ocidental. O exorcista da Igreja Católica Romana procura libertar um "espírito maligno" do corpo-mente de um ser possuído; um exorcista budista tibetano subjuga e traz sob seu controle todos os deuses, demônios e espíritos onde quer que possam ser encontrados. Mesmo os muitos tibetanos que concebem Pema Jungné simplesmente como um exorcista, concebem-no como um mágico tântrico

imensamente poderoso. Na visão Dzogchen, “espíritos” como concebidos por dualistas e materialistas, são reificações de experiências metafísicas consensualmente existentes de entidades vivas aparentemente externas, desencarnadas e de diferentes tipos. Tais experiências, embora existam apenas instantaneamente na realidade, podem persistir na mente como memória. Devido a um processo psíquico atávico, tais memórias, particularmente nos lugares sagrados e assustadores da Terra que podem ser chamados de lugares de poder, são projetadas externamente como entidades “espíritos” autônomas. Sua existência é reforçada por convicção ou crença comunal consensual. A função vital do exorcista, tanto para ele quanto para a comunidade, é desconstruir esses conceitos para que a realidade energética dos “espíritos” seja conhecida e integrada à visão de totalidade. No processo, essas energias liberadas são colocadas sob o controle do iogue exorcista.

No xamanismo antigo e universal, particularmente na Ásia Central, a noção do triplo reino do céu, da terra e do reino subterrâneo era fundamental: deuses (*lha*) e demônios (*‘dre*) habitavam o céu; homens (*mi*) e a vasta horda de espíritos (*mi ma yin*) viviam na terra; e os espíritos serpentinos (*klu, nagas*) viviam abaixo. Essa visão de mundo primitiva ainda permeia a crença popular no Tibete e na Índia e vestígios dela ainda existem no mundo ocidental.

O exorcista xamânico pode ser considerado um ilusionista, um malabarista de fenômenos dinâmicos, acima, abaixo e no meio. O exorcista budista somou as funções de pacificação, enriquecimento, controle e destruição à sua facilidade de manipulação de configurações energéticas. O iogue tântrico budista é, portanto, um mestre da ilusão, mestre dos céus, da terra e dos reinos subterrâneos. Padmasambhava empregou essa faculdade de consciência nos campos de cremação quando se deparou com dakinis (*mamos*) malignas e não regeneradas e com as hostes de espíritos que o atacaram durante o período de profunda perda do ego. No entanto, sua preeminência como exorcista levou a seu convite para o Tibete e seu exorcismo dos deuses selvagens e demônios e espíritos indomáveis da terra das neves.

A sujeição sem restrições de deuses, demônios e espíritos Bön e sua assimilação no âmbito tântrico budista é talvez a função preeminente de Padmasambhava no Tibete no estágio macrocósmico. Por isso ele é reconhecido e adorado como o Grande Exorcista até mesmo pelos tibetanos hostis à tradição Nyingma. As lendas de Padmasambhava no Tibete tratam longamente de sua sujeição a deuses e demônios particulares, no processo descrevendo o xamanismo pré-budista e o exorcismo xamânico. No entanto, a imagem xamânica de deuses e demônios entendida como exteriorização de fenômenos internos é assumida, e com essa clareza a visão budista dela como uma fenomenologia da meditação é alcançada, tudo isso, incluindo imagens e conceitos, originando-se da consciência armazenadora (a oitava consciência na metapsicologia budista).

A sujeição dos principais deuses da montanha do platô tibetano é convencionalmente descrita em termos do brilho ofuscante e des-ilusão do iogue sobre entidades que se sentem possuidoras de uma alma autônoma, de uma essência substancial. O iogue tântrico, terton e tulku, mantém a sujeição de Guru Rinpoche a essas entidades, agora transformadas em deidades protetoras ou guardiãs, por meio da recitação de seu mantra do coração. O 'mantra maléfico' é sua forma sônica; o mantra do coração é a sua 'essência-do-coração'. Um corolário da destruição do ego é um voto (SAMAYA) de obedecer aos ditames espontâneos de Guru Rinpoche, ou seja, permitimos que a espontaneidade compassiva da natureza da mente nos controle. Mas talvez fosse mais fácil expressar essa função dizendo que a sujeição desses deuses e espíritos é alcançada pela conversão dos homens em cujas mentes eles surgem.

O Guru, como administrador de deuses, demônios e espíritos aparentemente externos, representa a si mesmo como livre de todo apego a qualquer fenômeno interno ou externo ou *numina* (termo latim para deidade) que surja na mente. Na medida em que tal desapego é uma função da liberação natural dos objetos de percepção, é uma função espontânea da mente não-dual, e Guru Pema é um buda-tulku, o controlador involuntário da dimensão espiritual, o Grande Exorcista. Essa identidade tem ramificações

profundas para o significado de Guru Lama, que é a identidade abrangente das emanações de Padmasambhava e inclui todas as outras. A função natural de exorcista pode ser considerada o ato mais importante do Guru Lama. O culto de Padmasambhava é o culto de Guru Rinpoche que é o buda-lama, o mago espiritual que exige e recebe devoção absoluta de seus alunos e, em troca, concede a eles tudo o que precisam em termos de bênçãos, iniciação, autorização e instrução no caminho. Finalmente, o buda-lama concede a própria iluminação.

Na linhagem convencional e institucionalizada, o guru ou o lama é um mestre por meio do qual as informações sobre a natureza da mente e os métodos de ioga e meditação são transmitidos no espaço-tempo. Mas na linhagem existencial o guru é um mestre da transformação psico-experimental que através da pacificação da mente, enriquecimento dela, magnetizando-a e controlando-a, e destruindo suas estruturas condicionadas, cultiva a energia psíquica em um processo contínuo de momentos atemporais de percepção reflexivamente liberados.

O Guru como Peregrino

Indiscutivelmente, somos todos hóspedes neste planeta, todos prestes a seguir em frente. Onde quer que vivamos pode ser propriedade nossa por direito de contrato legal, mas com uma visão mais ampla e altruísta, entendemos que somos propriedade do lugar em que vivemos. Para escapar do senso de propriedade, para aumentar a consciência da realidade da impermanência de todas as coisas, incluindo a própria vida, para absorver a energia de transmissão em locais especiais, nos movemos pela face do planeta como peregrinos. Como os sadhus hindus *dashnami* que, durante grande parte do ano, se movem de templo em templo, de um local de poder para outro, permanecendo não mais do que três dias em um único local, reconhecemos a verdade da impermanência e que se deslocar de um lugar para outro, desde o nascimento até a morte, somos peregrinos nesta terra. A ordem monástica budista de Padmasambhava e os votos exigidos são

desconhecidos, mas segundo todos os relatos, sua vida consistia em viagens constantes, começando em Uddiyana (Orgyen) e terminando no Tibete.

Se a vida religiosa é uma preparação para a morte – uma proposição geralmente aceita por budistas e hindus – então a peregrinação constante com sua associada ausência de propriedade, não apenas de terra ou estrutura, mas também de bens, facilita a atitude não possessiva que permite fluidez e lucidez na mudança, e a mudança é a principal característica do morrer e da morte. A possessividade e o apego, por outro lado, levam ao renascimento como uma "alma morta" no reino dos fantasmas famintos. Adicione à peregrinação um senso de santidade da vida e conhecimento do significado dos lugares de poder e temos a "peregrinação". Padmasambhava demonstra o estilo de vida natural da peregrinação depois de ter sido banido de sua casa e de sua terra natal.

Além disso, o mapa de sua peregrinação revela as rotas naturais de peregrinação no Tibete. Sua lenda posterior, depois que ele foi confundido com Guru Rinpoche, o mostra viajando com sua consorte Yeshe Tsogyel por toda a região étnica tibetana, identificando assim os principais locais de poder desta terra e abençoando-os - principalmente recursos naturais - simplesmente por sua presença. Ele fornece uma dimensão adicional de bênção ao ocultar textos de tesouro e artefatos onde quer que medite. Em sua peregrinação apócrifa ao redor do Grande Tibete, Padmasambhava se move naturalmente de um lugar de poder para outro, e por essa razão as cavernas e locais de meditação de Guru Rinpoche não são nada menos que os antigos lugares de poder localizados geograficamente no platô tibetano, locais que foram usados como lugares de contemplação, refúgio e santuário ao longo dos milênios.

O Guru como Ocultador de Tesouros e Localizador de Tesouros

Mais uma vez, transcendendo o espaço-tempo, assim como o dharmakaya sem forma é a fonte das dimensões formadas de *sambhoga* e *nirmana*, Guru Rinpoche é a fonte não-dual de corpo, fala e mente. Assim, dizer que Padmasambhava escondeu a grande riqueza de textos-tesouros (*terma*) e artefatos nos locais de poder do Tibete é uma ficção alegórica. O próprio Guru Rinpoche *é* o tesouro, e os locais de poder onde se diz que ele escondeu o tesouro são, na verdade, as chaminés ou condutos através dos quais o não-dual se revela como a revelação fenomenal da fala do guru, que finalmente será reificada como textos materiais. Quando a consorte de Padmasambhava, Yeshe Tsogyel, é introduzida na alegoria, ela representa um reflexo da fala do guru, primeiro como símbolos da revelação na forma da escrita dakini e, em segundo lugar, como texto tibetano gramaticalmente correto. Yeshe Tsogyel é a Senhora do Lago da Consciência do Agora, mas ela também é a escriba inimitável e infalível que escreve exatamente como é.

Os locais de poder do Tibete – particularmente as cavernas de Guru Rinpoche e locais de tesouro – são os eixos das rodas da revelação, os centros das mandalas da tradição terma, particularmente a tradição de Drubpa Kapje, as Oito Deidades Búdicas. No entanto, essas divindades são as formas de luz internas, enquanto os numina externos são os budas protetores obrigados por Guru Rinpoche a guardar as revelações. Sua função protetora dura até o momento sincrônico propício quando a emanação prevista do buda-tulku está presente e a necessidade gritante das pessoas é evidente. Subjugados pelo Grande Exorcista, esses protetores são obrigados a manter as revelações em segredo até o momento auspicioso da descoberta, para que revelações falsas ou inoportunas nunca ocorram.

Se o tesouro terma é o próprio Padmasambhava, suas emanações buda-tulku são caçadoras de tesouros, revelando Guru Rinpoche como textos e artefatos que facilitam o reconhecimento

da natureza da mente por seus contemporâneos e os auxiliam no caminho da realização. Nenhuma distinção precisa ser feita entre a emanação do corpo e a emanação da fala.

A transmissão da palavra de Guru Rinpoche, que é o professor buda deste aeon, é transmitida no espaço-tempo ao longo da longa linhagem da tradição oral sussurrada de professor para aluno. Tal ensinamento se originou com Padmasambhava, ou mais provavelmente com um de seus discípulos ou emanações como Bairotsana ou Rei Trisong Detsen. Mas tais linhagens são notoriamente corruptíveis, sujeitas às fraquezas e limitações da personalidade humana. A curta linhagem da revelação, a transmissão direta de Kuntuzangpo através de Dorjesempa para um caçador de tesouros terton, no entanto, mantém o ensinamento constantemente vital, brilhante e relevante para as necessidades contemporâneas. Garab Dorje foi o primeiro desses tulku e todo caçador de tesouros é um tulku de Dorjesempa.

Estas notas são meramente um guia preliminar através dos rudimentos dos mistérios terma. Pode-se contestar, por exemplo, que historicamente os primeiros termas eram textos materiais e objetos ritualísticos que haviam sido escondidos em estupas, paredes de templos ou paredes de *mani* durante tempos difíceis, particularmente quando os xamãs Bön perseguiam o budismo no interregno entre os primeiros e os segundos períodos de propagação do dharma. Isso é indiscutível. Mas no contexto da dispensação natural não-dual do precioso guru, qual é a diferença entre um tesouro material (*sa-ter*) e um tesouro da mente (*gongter*)? Se o dualismo de corpo e mente é um boato conceitual, todos os fenômenos, físicos e mentais, são invenções ilusórias penduradas na espacialidade da natureza da mente.

O Guru como Figura Popular e Celebridade

No nível exotérico, o *Zanglingma* oferece uma perspectiva linear e cronológica da carreira multifacetada de uma emanação espetacular de Amitabha e Avalokiteshvara. Alguns diriam que apresenta uma série de ‘renascimentos’ daquela emanação,

embora a narrativa comece com um único nascimento, continue com uma vida e termine com uma única morte. Abertamente, uma série de vinhetas foram costuradas para formar uma narrativa alegórica progressiva. No entanto, o leitor sobre o qual a ilusão do espaço-tempo perdeu momentaneamente seu controle pode entender intuitivamente a alegoria e, naquele momento, intuir Guru Rinpoche como uma única experiência multifacetada no inefável, atemporal, aqui e agora. Tal momento de satori, tal epifania, pode ser reconhecido como um reconhecimento momentâneo da natureza da mente. Esse reconhecimento pode se tornar familiar como uma pedra angular de cada percepção do fluxo. No entanto, se o senso de individualidade permanecer forte e as funções interpretativas dualísticas da mente se reafirmarem inequivocamente, o ego pode negar a natureza universal não-dual dessa experiência, externalizar sua fonte, projetá-la e focalizá-la em uma figura de autoridade espiritual. A crença devota nessa autoridade corporificada como fonte de qualquer "realização" subsequente é o corolário desse tipo de transferência.

Na arena tibetano-budista, o lama é o destinatário óbvio de tal projeção, e se sua intenção for altruísta, imenso benefício pode advir de uma relação de dar-receber de meios hábeis tântrico-budistas. Se a figura da autoridade não for um religioso convencional, institucional, ele pode ser um tulku genuíno, autogerado, "lá fora", na dualidade samsárica. Em ambos os casos, essas pessoas podem ser identificadas e reificadas como emanações autênticas de Guru Rinpoche e, como estupas, podem receber oferendas, adoração e devoção bem-merecidas.

Na medida em que lamas e tulkus estão sujeitos a forças endócrinas, eles sofrem a mesma fragilidade humana que todos os seres encarnados, de modo que sua motivação sempre pode ser questionada. Os tulkus nomeados politicamente que foram reconhecidos pelo estabelecimento religioso como elo periódico para manter a estabilidade política e a influência familiar são os mais suspeitos. No entanto, embora o relacionamento entre mentor espiritual e devoto seja inevitavelmente explorador, o devoto se tornando uma ferramenta nas maquinações mundanas do lama, a mera aplicação da forma convencional de

relacionamento guru-shishya, mentor-aluno, trará benefícios quando o tempo for apropriado e o aluno estiver pronto.

Através da transferência do universal para o específico, a natureza da mente – também chamada de buda – que não pode ser localizada em nenhum lugar no espaço ou no tempo, e que não tem nenhum atributo ou característica, é identificada com uma pessoa no samsara dualista. Essa pessoa sobre quem tal fé é projetada, sobre quem um indivíduo necessitado pode focar a projeção necessária, pode então reificar seu próprio entendimento, identificando a forma de seu ser samsárico como um buda ou siddha. Com uma comitiva de discípulos crédulos e uma certeza subjetiva de sua própria realização espiritual, ele está então em posição de se estabelecer como uma celebridade espiritual. Ele pode estabelecer um círculo espiritual ou um culto. Se o momento for propício, em situações excepcionais, pode até fundar uma religião. Se ele puder sustentar a ilusão da realização búdica, um valor inestimável pode advir para os devotos que se libertam da ilusão de que a natureza da mente pode ficar presa no fenômeno em constante mudança de uma pessoa, uma corporificação, um 'eu'. Também pode aliviá-los da ilusão de que a natureza da mente pode assumir a forma de uma entidade isolada, separada. Com tal compreensão, inseparável de tudo o que se move, tudo o que ressoa e tudo o que está consciente, tudo o que é conhecido como o campo de totalidade acessado em cada momento atemporal do aqui e agora, o guru se tornou nada além do que a natureza da mente.

A função primária do guru honesto é des-iludir seus seguidores, para facilitar a desconstrução de construções mentais reificadas. Mas sua ilusão de buda pode se tornar insustentável em sua mente, e ciente de sua inadequação, ele pode considerar a opção de permitir que seres iludidos e sofredores perdidos no samsara projetem seu ideal não realizado sobre ele mesmo, um professor que também está perdido no samsara, mas é totalmente ciente disso. Nesse caso, o elemento de duplicidade egoísta ainda pode beneficiar seus seguidores. Assim, providos de uma certeza provisória em um mundo essencialmente incerto, os discípulos podem obter uma pausa temporária, embora ilusória.

No Tibete, o culto ao guru, ou melhor, culto ao lama, foi racionalizado e institucionalizado como um método para educar e socializar uma sociedade tribal xamânica. Pelo menos, essa é uma maneira de explicar a mudança na relação entre guru e shishya na tradição tântrica Guhyamantra da Palavra Sagrada em sua passagem da Índia para o Tibete. No mahayoga, o guru humano é ensinado como absoluto, enquanto na visão Dzogchen a natureza provisória da adoração do guru é revelada. O verdadeiro guru em Dzogchen atiyoga é kuntuzangpo, *a base sempre boa de todos os seres*. Caso contrário, o guru é um ajudante temporário no caminho, um *kalyanamitra,* um "amigo espiritual" ou um repositório icônico das esperanças e medos das almas perdidas no samsara. Quando o guru se torna uma agregação de projeções de um arquétipo idealizado, um ícone imaculado, livre de todas as fraquezas humanas, sua vida privada escondida da vista do público, na mente popular ele tem semelhanças com as celebridades de Hollywood. No Tibete, no entanto, o poder do lama tradicionalmente se estende além do meio religioso e social para as áreas política e econômica. A este respeito, o lama tem mais em comum com outros potentados asiáticos, como o muçulmano ismaelita Aga Khan ou o falecido guru hindu Satya Sai Baba.

Implícito em toda esta introdução, e particularmente nesta seção sobre o guru como celebridade, está um apelo para interpretar a mensagem básica de Guru Pema em um nível transcultural, ou melhor, supracultural. Consoante com a perda da auto-identidade - perda do ego - no Dzogchen atiyoga, onde a pessoa é involuntariamente e conscientemente promovida de consumidor a criador, de negociante a artista, de editor a autor, de inferior piramidal a igualdade universal, o seguidor submisso inconscientemente torna-se um guru-par. Alcançar um relacionamento íntimo com as "três raízes" – yidam, dakini e o guru verdadeiro, não reificado – implica uma internalização do papel do sacerdote. Em geral, os sacerdotes se posicionam entre deus(es) e seres humanos, alegando superioridade moral e conhecimento privilegiado, embora sabendo em seu íntimo que quando estão nus sozinhos, e particularmente no momento de

prever sua morte, todos os homens são iguais na mandala do tudo-bom e à luz da consciência não-dual do aqui e agora. Como no catolicismo romano pré-reforma, no Tibete, no caminho da liberação, o sacerdote tendia a usurpar a função natural da mente do aspirante. O lama que no auge da iniciação transmitiu o mantra secreto como uma expulsão de seu traseiro estava fazendo um comentário sobre as implicações de tal apropriação ritualística, sobre a reificação e ritualização do dharma não-conceitual.

Para o devoto, o amante de deus, ou amante da devi, o verdadeiro guru pode aparecer como o indigente sadhu mendigando na beira da estrada; para um caipira ocidental, ele pode ser um palhaço de uma cultura bárbara. Para o camponês tibetano, o Lama era um sacerdote onisciente com uma aura divina que podia dar ou tirar a vida impunemente. Hoje, para muitos no Ocidente, ele é parte Dom Quixote e parte Judeu Errante; para os chineses do Sudeste Asiático, ele é um alquimista capaz de conjurar ouro a partir do mercúrio. Para muitos crentes verdadeiros, ele é uma figura cultuada de status sobre-humano, dispensando bênçãos mundanas e divinas; para o mundo impensado em geral, ele é uma celebridade da mídia, uma estrela no firmamento da realização religiosa. A mitologia literária do guru de *Zanglingma*, em uma série de vinhetas díspares, mostra-o como um homem para todas as estações, uma personificação com muitas máscaras e disfarces, um bodhisattva realizado e uma deidade búdica. Esta revelação pode induzir a visão Dzogchen do enigma paradigmático, além do intelecto conceituar ou compreender.

O Grande Guru Compassivo, Salvador e Libertador

Para as crianças, para os crentes, para os selvagens canibais e para os bárbaros que se converteram ao caminho 'branco', através de sua grande compaixão, Guru Rinpoche se manifesta como o salvador de todos os seres. Essa compaixão brilha em cada página do *Zanglingma* e é a própria essência do Caminho da Palavra Sagrada. As prioridades acadêmicas e o rigor lógico às vezes podem obscurecê-la ou a compaixão pode ser eclipsada pela

magia, negra ou branca. Às vezes, a instrução dogmática a transforma em uma disciplina marcial. Mas, tanto quanto a conversa vernacular tibetana é repleta de *'Tujeche!'* e *'Nyingje!'*, a realidade do dharma tibetano é repleta de simpatia e bondade.

As lendas de Padmasambhava descrevem os modos de manifestação de sua compaixão. A compaixão é a raiz, o tronco, o galho e as folhas. Tudo é grande compaixão. É inseparável da nossa base de ser. Se sentirmos que nos distanciamos dessa compaixão, então Padmasambhava deixou indicações de como nos reunirmos com ele. Mahayoga, anuyoga e atiyoga são os principais meios de alcançar esse senso de unidade, mas para aqueles cujo carma impede o compromisso com a prática desses iogas mentais e um estilo de vida apropriado, a devoção pura ao Guru Rinpoche é a chave.

Sua promessa de se revelar a seus devotos a cada décimo dia da lua é crucial. Tal promessa e revelação estabelece indiscutivelmente que 'Guru Rinpoche' é uma experiência sentida, uma rapsódia existencial de identidade com buda e que tal epifania pode ser acessada por seus alunos em momentos propícios. O momento mais favorável e propício é quando a lua crescente está com dois terços de seu tamanho total, quando a energia masculina governa e a energia dakini está subindo fortemente, mas ainda não é dominante. Naquela época, Padmasambhava, Pema Jungné, promete estender sua bênção, que é evocada na visão da *Oração de Sete Linhas.*

Esotericamente, a *Oração de Sete Linhas* descreve a imagem convencional de Padmasambhava e carrega um mantra que garante invocá-lo e alcançar uma união mística com ele. As interpretações esotéricas subjacentes apresentadas por Jamgon Mipham em seu comentário do *Lótus Branco* divulgam uma amplitude de significado que abrange todos os adeptos do Dzogchen, incluindo iogues e ioguines de anuyoga e atiyoga.

Outro texto para recitação, alcançando resultados semelhantes, é *Os Preceitos do Lótus*, o *Katang Dueba*, que é uma evocação discursiva mais longa de Padmasambhava do que a *Oração de Sete Linhas*. Este texto é uma condensação do monumental *Pema*

Katang Shedrakma de Orgyen Lingpa, que apresenta os mitos dos gurus de forma extensa e discursiva. *O Epítome dos Preceitos do Lótus* contém uma seção de profecia e uma transmissão do mantra GURU PEMA, um mantra considerado pelos lamas Nyingma como mais potente que o mantra MANI PEME do glorioso Chenrezik.

Finalmente, a compaixão de Padmasambhava é demonstrada pela preocupação com todas as pessoas do Tibete no conselho que ele deixa nos últimos vinte capítulos do *Zanglingma*.

Se Padmasambhava liberta apenas alguns de nós da roda da vida, da sucessão infinita de renascimentos enquanto vagamos no samsara, por meio de sua grande compaixão ele pode salvar outros do renascimento nos reinos inferiores. Se não tivermos sensibilidade suficiente para que o mantra MANI PEME ou GURU PEMA funcione de maneira ideal, se tivermos apenas um pouco de fé no Guru Pema, pelo menos podemos ter a certeza de um bom renascimento!

O Guru como Preceptor

O propósito essencial do mito do guru é descrever a maneira pela qual a iluminação de Guru Rinpoche funciona para nós e como sua atividade funciona para o bem dos outros. A história da vida de Guru Pema é, portanto, um paradigma, um modelo exemplar, a ser imitado por seus seguidores iogues e uma fonte de inspiração e fé para seus devotos. Uma vez que a forma da história é uma narrativa que descreve os eventos da vida de Padmasambhava, ela também é uma história, uma série de episódios do estabelecimento do buda-dharma no Tibete, conforme indicado em seu título tibetano estendido. O *Zanglingma* pode conter um relato importante da história do reinado do Rei Trisong Detsen, o período do Império e a primeira propagação do dharma no Tibete e a origem das linhagens Nyingma, mas isso é secundário em relação ao tema principal - a exposição pelo Guru da visão, meditação e ação do Dzogchen.

O ensinamento de Guru Pema pode ser apreendido de várias maneiras. O alto ensinamento do *Zanglingma*, é claro, reside nos símbolos metafóricos do mito e no significado interno das lendas e anedotas (Capítulos 1-5 na Índia e 6-11 no Tibete). Formalmente, isso é conhecido como transmissão linear simbólica. Na literatura tântrica, o simbolismo verbal da metáfora e da alegoria, suas formas de ambiguidade e o uso da linguagem crepuscular (*sandhyabhasa*) transmitem esse significado elevado. A transmissão sussurrada boca a ouvido está escrita como os preceitos de instrução externos (capítulos 15, 23, 30-39) e internos (capítulos 21, 22, 41, 42) de Guru Rinpoche. Os textos traduzidos do sânscrito, em oposição às linhagens simbólicas e sussurradas da tradição do texto do tesouro revelado, são revelações escritas em tempo cronológico (capítulos 12, 17).

Se tomarmos os 'vinte e dois atos' de Padmasambhava como tópicos de seu ensinamento paradigmático, então esses vinte e dois aspectos da natureza da mente são mostrados como perfeitos em si mesmos e o escopo completo da *maya* de Guru Pema é revelado.

A instrução secreta, especificamente o ensinamento Dzogchen, pode ser categorizada de acordo com as três abordagens mais elevadas do sistema dos nove-yana de Nyingma: mahayoga, anuyoga e atiyoga. Mahayoga é composto de oferendas ritualísticas comunais e propiciação de deidades búdicas e visualização solitária no estágio criativo de deidades búdicas e recitação de seus mantras. Tal meditação ritualística serve para induzir e focalizar uma insinuação integrada da realidade de grande perfeição, que – apesar do emprego de símbolos antropomórficos – é uma visão sem forma. Anuyoga é a realização da visão criativa desenvolvida no mahayoga tanto na práxis contemplativa quanto dinâmica-integrativa. Atiyoga, embora provida de indicadores potentes que evocam nossa disposição natural, não é tanto uma prática de qualquer tipo, mas sim a própria vida, conhecida simplesmente relaxando em quaisquer circunstâncias que nosso carma nos apresente e apreciando sua natureza essencial. Para ser formalista, o

Zanglingma ensina Dzogchen através de mahayoga, anuyoga e a série *semde* de atiyoga.

Na medida em que a visão atiyoga Dzogchen permeia a prática técnica de mahayoga e anuyoga, essas duas últimas abordagens podem ser assimiladas ao Dzogchen em sua natureza raiz, elementar e essencial. Essa natureza é a realidade do dharma de Guru Rinpoche, seu ensinamento ou, mais especificamente, a natureza essencial da transmissão de seu ensinamento. Essa realidade — a natureza da mente, a base do ser, a consciência não-dual do agora — pode ser indicada ou apontada por meio de nove fórmulas verbais. Primeiro, é não-referencial; não tem pontos de referência cognitivos, nenhuma meta e nenhum propósito. Em segundo lugar, surge espontaneamente em um momento atemporal; não tem existência como tal. Terceiro, é nossa identidade como totalidade; nosso 'eu' é inclusivo. Quarto, é a consciência do aqui e agora; é um instante atemporal que não tem causa ou condição. Quinto, é não-ação; precede a qualificação dualística e, portanto, nenhuma ação ou técnica pode induzi-la. Sexto, é alegria completa, puro prazer, gozo total. Sétimo, é a não-dualidade; é unidade e, portanto, inefável e inelutável. Oitavo, é uma esfera ilimitada na qual o macrocosmo e o microcosmo são um. Nono, é a dispensação natural; é nosso lar.

Assim, no dharma-realidade do Dzogchen ensinado por Guru Rinpoche, estamos livres de toda identidade específica. Flutuando na superfície ou pairando sem peso, o adepto nascido no lótus está livre da lama no fundo do lago, aqui e agora. E somos todos nascidos do lótus - se apenas admitíssemos; se ao menos pudéssemos permitir. Estamos todos livres de todos os renascimentos passados, livres da experiência traumatizante do útero, do canal do parto e da infância. Estamos livres de tudo o que fornece o condicionamento raiz do qual devemos nos esforçar para liberar e exonerar-se. Quando reconhecemos a natureza da mente, as potencialidades cumulativas da experiência que constituem o carma já estão transformadas na receptividade espontânea e compassiva que é buda.

Alguns dos componentes de nossa identidade condicionada são carmas genéticos, personalidade e propensões físicas, energéticas e mentais e padrões habituais. Quando reconhecemos a face original de nosso ser no agora, ao invés de reificar pai e mãe como pais, ou nossa cor preta, parda ou branca como raça, ou o espaço geográfico ou linguístico como uma entidade nacional, ou o que comemos como um fim para potência, beleza ou longevidade, então podemos dizer com confiança com Guru Padmasambhava:

Meu pai é a consciência total, Kuntuzangpo;
Minha mãe é o continuum da vaziez,
Minha raça é espaço e consciência inseparáveis,
Meu país é o continuum inascido da vaziez;
Para sustento, eu devoro concepções dualistas
E meu trabalho aqui é acabar com as impurezas dualistas.

Esta declaração encapsula a qualidade da visão Dzogchen e inclui os principais termos Dzogchen que têm o potencial de nos levar à não-meditação Dzogchen. Em tudo que surge na não-meditação, em toda experiência de prazer ou dor, uma compreensão intuitiva integral estabelece a visão Dzogchen como espacialidade e consciência. A este respeito, a vida de Guru Pema é vivida como a Grande Perfeição.

Os eventos na vida de Padmasambhava são extraordinários porque raramente são encontrados e porque esses eventos incluem a história tibetana em formação; ainda assim, eles são vividos à luz do dia, experimentados exatamente como toda percepção sensorial de todos os seres sencientes. A consciência dos seres sencientes é mundana, idêntica apenas na medida em que é consciência da experiência como a natureza essencial da existência fenomênica; a diferença entre a experiência do guru e a experiência comum reside no reconhecimento da consciência dessa realidade, não na qualidade ou quantidade do que é conhecido. O que quer que Guru Rinpoche faça, independentemente de nossa percepção de seu valor ou eficácia

moral convencional, é uma demonstração da realização do Dzogchen.

Visto que na visão Dzogchen qualquer experiência que surja é perfeita como é, que necessidade há de modificação das circunstâncias de seu surgimento ou do estado cognitivo que a apreende? A meditação Dzogchen é o simples reconhecimento da natureza da realidade conforme ela é apresentada em um momento de espacialidade. No entanto, como a *raison d'être* (razão de ser) de Guru Rinpoche – definida originalmente pelo voto de Amitabha de permanecer no samsara como um tulku de Chenrezik até que todos os seres estejam livres do sofrimento – é ajudar as pessoas e toda a vida senciente de todas as maneiras possíveis, não deve haver limite para seu fornecimento de meios hábeis. O guru deve estar familiarizado com todas as práticas de meditação e com todos os modos de abordagem de buda para que possa demonstrar o que for relevante para o seu nível de manifestação cármica e ser capaz de emanar a ilusão necessária para criar um efeito salutar, curativo e didático. Assim, Padmasambhava mostra como um ser humano favorecido carmicamente se aproxima de um guru e recebe a ordenação como monge e recebe iniciação e instrução no caminho tântrico. As práticas de meditação tântrica enfatizadas no *Zanglingma* são as técnicas de mahayoga de Drubpa Kapje, as Oito Deidades Búdicas, algumas das quais Padmasambhava iniciou no Tibete, as práticas de kriya-yoga introduzidas por Nub Namkhai Nyingpo e a tradição Dzogchen atiyoga semde ensinada por Bairotsana e Vimalamitra.

A abordagem de buda no veículo tântrico supremo assume identidade com a natureza búdica que é pura desde o início. A principal prática de meditação preliminar dos iniciados nos tantras superiores é o ioga de identidade com Guru Pema (*guru-yoga*). As lendas de Guru Pema elaboram a qualidade de uma vida exemplar totalmente informada pela visão Dzogchen. Quando, como um príncipe, Padmasambhava mata o filho de um ministro com seu tridente, o incidente é explicado como um expediente para ensinar seu padrasto e o pai do menino assassinado sobre a natureza da realidade; não há nenhum traço de culpa aqui. Quando Guru Pema

está vivendo o estilo de vida de um sadhu nas selvas e campos de cremação do norte da Índia, ele demonstra como extremos de energia sexual e agressão são utilizados para o benefício de outros na atividade ritualística chamada “união sexual e libertação”. Mas as circunstâncias da vida de Guru Pema, à luz da consciência prístina do aqui e agora, não diferem dos eventos que surgem em nosso próprio fluxo de consciência, que é inseparável dessa mesma realidade não-dual, toda nossa própria experiência diária.

Indo a Lugar Nenhum, Sem Fazer Nada: O voo do Garuda

Nos anos desde que o trabalho que inclui *O Voo do Garuda* foi feito, uma riqueza de textos Dzogchen foi traduzida e publicada. Isso forneceu uma visão tanto da amplitude quanto da profundidade do Dzogchen. Com o vocabulário Dzogchen mais sofisticado em inglês agora em uso, os textos do compêndio *O Voo do Garuda* poderiam ser retraduzidos de maneira útil, mas a edição americana revisada contém apenas correções mínimas nas traduções originais para que a integridade dessas traduções possa ser mantida.

Aos quatro textos básicos, acrescentei uma tradução da *Extraordinária Realidade da Sabedoria Soberana* de Patrul Rinpoche. Se é possível que exista um manual de meditação Dzogchen, então é este. *O Voo do Garuda* de Shabkar Lama inclui alguns preceitos e instruções de meditação nas preliminares do Dzogchen e, de fato, a própria meditação Dzogchen. Mas a *Realidade Extraordinária* fornece uma prática completa, incluindo instrução sobre visão, meditação e ação. A simples leitura do texto pode induzir ao estado de não-meditação que deve ser mantido na sessão meditativa. Desta forma, é um texto iniciático e, como afirma Patrul Rinpoche, idêntico à mente do próprio Garab Dorje. Desde que minha primeira tradução deste texto foi publicada em 1982, várias versões excelentes foram disponibilizadas. A melhoria desta tradução tão importante ao longo dos anos é indicativa do aumento de nossa compreensão e expressão do Dzogchen.

O Ponto de Partida: Ignorância

Para evitar os obstáculos desnecessários que o ego erguerá quando for solicitado a aceitar sua própria ignorância como ponto de partida, a ignorância deve ser claramente definida. No budismo, a ignorância é a percepção dualista, a ausência de

consciência não-dual (*ma rig pa, avidya*). É mais fácil aceitar nosso fracasso em atingir a budeidade do que aceitar viver na ignorância. Ainda assim, na medida em que "pensar na chave implica a prisão", qualquer consideração sobre os meios para atingir a iluminação confirma nossa ignorância. Ao mesmo tempo, pensar na chave afirma a possibilidade de liberdade, mesmo que a ignoremos. Meu entendimento é que todos, em algum momento, vislumbraram um estado de bem-aventurança que é a libertação do estado de ignorância, ou nirvana, embora possa não ter sido reconhecido como tal na época. Além disso, acho que a liberação do Buda é conhecida por todos nós, familiar como um velho amigo com quem perdemos contato, mas cuja mente conhecemos intimamente. Se não fosse assim, como poderia a imagem dos sutras Mahayana descrevendo as terras puras dos budas tocar acordes tão vibrantes de reconhecimento e apreciação? Como é que tantos de nós nos identificamos imediatamente com os eventos da vida de Sakyamuni? Por que intuímos imediatamente a veracidade da análise psicológica do processo de iluminação do abhidharma?

A infância com suas "nuvens de glória" pode ser o período mais fértil de experiência não-dual, o período menos "ignorante" da vida, porque os preconceitos e preocupações que formam o véu dos conceitos mentais ainda não evoluíram para mentalidades rígidas. Os psicodélicos químicos podem, mesmo que apenas temporariamente, ter o efeito de liberar esses conceitos, e o resultado é a "regressão" a um estado infantil de liberdade de bloqueios conceituais. Nas canções de realização dos mahasiddhas, a analogia da infância é frequentemente empregada para evocar o estado de iluminação do siddha. Visto sob esta luz, a 'ignorância' não é apenas os efêmeros véus gêmeos, os véus da paixão e do conceito mental, obscurecendo o que os sábios e as escrituras nos asseguram ser o estado natural de consciência não-dual, mas é o meio de alcançar um nível fundamental de realidade, onipresente e indestrutível - como *vajra*, que podemos conhecer experimentalmente e aprender a permanecer constante e ininterruptamente.

Isso não é para subestimar a persistência obstinada das tendências que dão origem a nuvens emocionais e formas-pensamento incompletas que obscurecem a realidade. Uma das características mais significativas do Dzogchen, um aspecto que o caracteriza como um ‘atalho’ para a budeidade, é uma alegre aceitação da impossibilidade de erradicar as propensões condicionadas geneticamente, carmicamente, ou na ‘educação’ da infância que produzem nossos padrões habituais de reação. Essa compreensão é refletida no preceito básico da meditação “Deixe em paz tudo o que surgir na mente. Não procure mudar ou alterar nada. Não procure dissolver ou reificar. Está tudo perfeito como é’, e assim por diante. Relaxando a mente, desaparece a propensão para avaliar, julgar e reagir positiva ou negativamente ao que quer que surja. Assim, o desapego floresce. O desapego é a chave para penetrar os dois véus da emoção e da forma-pensamento. Em outras palavras, os véus não devem ser derrubados, mas sim penetrados pelo terceiro olho singular da clareza perfeita que percebe a vaziez interna por meio do desapego da forma externa.

Assim, temos uma noção mais precisa de ignorância: é uma função do apego. O fator unificador da consciência não-dual é a vaziez tanto do estímulo sensorial quanto da clareza penetrante. A percepção dualista, a percepção ignorante, é a tendência de objetivar a forma do estímulo sensorial devido ao apego a ele. Em uma formulação mais direta, para o iogue Dzogchen, o ódio, a luxúria e as outras paixões não são ignorância; são ajudantes amigáveis no caminho que criam energia e luz e giram a roda da vida para criar os seis ambientes mentais que dão forma às nossas vidas. Assim, embora ainda possamos nos deparar com o céu e o inferno, o reino da selva dos animais, o reino dos fantasmas famintos e assim por diante, quando estamos livres do apego, somos exemplares demonstrando as técnicas de liberação sob a forma de ‘fantamas famintos búdicos’, ‘buda dharmaraja’, ‘buda senhor das bestas’ etc. Este é um dos significados do axioma “O ponto de partida é a meta”.

Iniciação

A estrutura subjacente deste ensaio está de acordo com a tríade tradicional de ponto de partida (ou base), caminho e meta. No Dzogchen "O ponto de partida é o caminho, o caminho é a meta e a meta é o ponto de partida." Se a mente estiver entorpecida ou a meditação incomumente sombria, uma resposta previsível a essa afirmação pode ser: "Já que não há para onde ir e nada para fazer, qual é o propósito do Dzogchen e por que praticar qualquer forma de ioga?" 'O ponto de partida é a meta' refere-se à forma inalterada de consciência: as formas que surgem são as mesmas de sempre. A diferença está no importantíssimo desapego dessas formas e na cessação do apego e da apreensão. O propósito do Dzogchen é levar o aspirante ao reconhecimento do que é tão óbvio quanto a luz do dia; e os antolhos para o reconhecimento são o apego aos véus gêmeos da emoção e do intelecto. Eles podem não desaparecer, mas há uma transformação radical de qualidade, e a motivação se torna a do voto do bodhisattva. Assim, embora possa não haver nenhum esforço em direção ao estado mental de um bodhisattva, há uma evolução espontânea em direção a ele. Porém, em um estado de ignorância, como meditamos com desapego? Se nada deve ser feito, se nada pode ser feito porque todo esforço é derivado do apego contraproducente, como podemos quebrar o continuum da ignorância? A resposta é iniciação, iniciação por introdução direta à natureza da mente. Tal iniciação induz o estado de espírito que quebra o círculo vicioso de causa e efeito moral e mental, substituindo processos de pensamento racionais 'horizontais' por uma efusão 'vertical', criativa, inspirada pela musa/dakini de consciência primordial. A meditação nesse estado (meditação sem forma) descondiciona a consciência, deixando que a condição existencial original surja espontaneamente a cada momento.

Ainda não estamos fora de perigo. Se a iniciação é entendida como uma experiência de iluminação, como esse evento espontâneo pode ser induzido? É simplesmente uma questão de iniciação formal? Este problema não deve ser encoberto. Que erro confundir a iniciação formal com uma experiência iniciática real

na qual a meditação pode ser baseada! A iniciação implica a descoberta do verdadeiro buda-lama (em distinção a um preceptor humano), e a busca exclui a descoberta. A base da conquista do Dzogchen não é alcançada sem iniciação; a iniciação é a função do Lama; e o 'Lama' é um estado de consciência primal causal. O mahasiddha indiano Naropa, o 'Indomável', com sua incansável busca pelo inencontrável representado por seu guru, Tilopa, é nosso exemplo. Sem iniciação experiencial, devemos praticar as técnicas preliminares e as meditações *trekcho* descritas em *O Voo do Garuda*. Essas são as técnicas meditativas do Dzogchen, tão finamente aprimoradas por gerações de experimentos iogues no laboratório da mente que inevitavelmente trazem resultados rápidos. Elas preparam a mente para a iniciação, e a experiência iniciática pode surgir durante a prática delas.

As principais escolas Dzogchen, as linhagens Longchen Nyingttk, por exemplo, não ensinam o dogma intransigente da liberação repentina, a doutrina que implica a futilidade de tentar condicionar a mente relativa a uma realidade absoluta. Indo além do argumento ilusório, há um compromisso com um caminho intermediário de "relatividade absoluta" no qual o aspirante é induzido a aceitar intuitivamente a budeidade aqui e agora. Na prática, a consideração da dicotomia de iluminação súbita e gradual não deve entrar na mente, enquanto ao mesmo tempo o aspirante pratica no caminho graduado que pode levar às meditações essenciais de *O Voo do Garuda*. Mas o serviço aos seres sencientes, a generosidade, as oferendas regulares de flores no templo, as prostrações, a visualização e o mantra são todos meios hábeis para a obtenção do Dzogchen, e qualquer um deles pode fornecer o ambiente psíquico no qual a iniciação, ou liberação repentina em sua condição real, é alcançada. Além disso, tais práticas geram mérito vital – crédito no banco cármico. Neste caminho, a mente pode ser recondicionada pela substituição de processos de pensamento confusos e inúteis por processos geradores de mérito que induzem a suscetibilidade necessária à bênção do Lama – premonição de iniciação – e o terreno da iniciação é cultivado por meio disso.

A natureza do fundamento da iniciação pode ser mais bem compreendida pela introdução dos conceitos básicos e meditações que o Buda Sakyamuni ensinou. Às vezes pode parecer que o Tantra em geral, e o Dzogchen em particular, estão muito distantes dos ensinamentos do budismo primitivo. Pelo contrário, assume-se que os truísmos fundamentais contidos nas quatro nobres verdades formam a base da mentalidade do aspirante: sofrimento como a natureza da existência, desejo como o principal impulso humano, nirvana como o único objetivo humano digno de aspiração, desapego como o caminho para a felicidade. Qualquer progresso em direção à erradicação, neutralização, transformação ou plena consciência dos véus gêmeos da emoção e dos conceitos mentais pode preparar o terreno para a iniciação. A contemplação discursiva derivada das quatro nobres verdades pode ser altamente eficaz para estabelecer uma atitude receptiva ao Lama. Quando tal análise é compreendida experimentalmente, as raízes do desejo e do sofrimento são cortadas. Se nosso apego às formas-pensamento puder ser diminuído, as lacunas em nossa obediência servil aos ditames “racionais” da mente deixarão espaço para que o Lama se dê a conhecer. Uma vez que muitos pensamentos neuróticos ou incontroláveis são provocados pelo medo - nossas inseguranças às vezes surgem nas formas de pensamento mais ultrajantes - o medo pode ser reduzido acalmando a ansiedade sobre a natureza da existência e o propósito da vida. A compreensão experiencial doma nossas esperanças e medos mundanos sobre comida, abrigo e roupas, e as oito obsessões mundanas (prazer e dor, ignomínia e fama, louvor e culpa, perda e ganho) - todo o lixo da mente.

As seguintes perguntas e respostas foram do próprio Buda Shakyamuni. As quatro nobres verdades surgiram dessas questões sobre a natureza da existência e da realidade. A questão principal é ‘Qual é o principal atributo da existência?’ Resposta: sofrimento, a primeira nobre verdade. A segunda pergunta é ‘Qual é a causa do sofrimento?’ Resposta: desejo, a segunda nobre verdade. A resposta à primeira pergunta é alcançada igualando a existência ao sofrimento. A existência consiste em nascimento, doença, velhice e morte. A existência é sustentada em todos os

níveis pelo desejo: o desejo (incluindo sua antítese) e seu concomitante apego e apreensão são a dinâmica da existência. Qualquer sabor da verdadeira felicidade que alcançamos na existência é o resultado da cessação do apego. Felicidade não é inexistência, pois as mesmas situações (nascimento, doença etc.) ainda surgem; e não é existência porque a qualidade da felicidade é uma consciência infinita, vazia e beatífica. Se a felicidade não possui esses atributos, não é a felicidade dos budas, mas sim um grau menor de sofrimento no qual o apego ainda opera. Assim, nos termos dos budas, a felicidade dos deuses não é a verdadeira felicidade porque o apego, como medo de uma eventual perda da deidade pela morte, funciona nas mentes dos deuses como uma úlcera concebida em sua primavera de aparente contentamento para amadurecer em um inverno de bílis e fel.

O sofrimento é o fracasso em conseguir o que queremos; sofrer é termos o que não queremos; o sofrimento é o medo da perda; sofrer é perder o que temos. Depois de obter nossos desejos, sofremos o orgulho da posse; sofremos da inveja se alguém tem o que queremos ou algo melhor do que nós. Em todas essas situações, o desejo e o apego são a causa de nosso sofrimento. Para tomar como exemplo o desejo sexual, um desejo universal: sofremos pontadas de desejo; sofremos a angústia do anseio; sofremos luxúria insatisfeita; sofremos satisfação egoísta; sofremos perdas como consequência da luxúria; sofremos a perda do objeto do desejo; sofremos as perversões do desejo; sofremos o desejo adolescente imaturo, as frustrações do desejo maduro e a fúria do desejo impotente; sofremos de amores, desilusões da paixão e todas as neuroses do amor e do desejo; e sofremos de doenças sexualmente transmissíveis. Existe alguma forma de dor envolvida em cada estágio do desejo sexual. Na verdade, o amor e o desejo estão todos sofrendo, a menos e até que haja desapego desse desejo. Seja qual for a felicidade dos budas que existe no desejo, e em seu corolário de amor, é o resultado da transcendência do desejo, um estado obtido através da erradicação, neutralização ou intensificação da paixão (no *hinayana*, *mahayana* e *vajrayana*, respectivamente). A terceira e a quarta nobres verdades são a verdade da cessação do desejo

(nirvana) e a verdade do caminho para a cessação, que é a experiência prática do dharma de buda, particularmente os preceitos Dzogchen.

O iogue está separado daqueles que não têm conhecimento das quatro nobres verdades por sua convicção de que a felicidade nada tem a ver com a satisfação ou saciedade do desejo. Por propensão cármica, pela graça de um professor, por revelação ou lampejo fortuito, ele viu que nada tão efêmero quanto um desejo específico cumprido vale o esforço. A vida é curta; a morte está sempre próxima; o potencial do ser humano é grande demais para ser desperdiçado em simples gratificações psicológicas, sensuais ou físicas. Ele deve ter tido uma visão do maior potencial existencial, uma visão compartilhada por iogues, santos, videntes e sábios em todas as partes do mundo desde o início dos tempos. Sua definição de felicidade começa na liberdade do desejo. E o que resta depois que o desejo não dirige mais seu corpo, fala e mente? Percepção sensorial simples, mas pura, e essa percepção sensorial está enraizada na mente não-dual.

Tal foi a iluminação do Buda Sakyamuni. Praticamente todo o cânone budista, tanto o Sutra quanto o Tantra, tratam de alguma forma da mecânica do desejo e da percepção sensorial, o papel desempenhado pela ética e pela disciplina comportamental, e particularmente no Mahayana pela doação altruísta, que surge simultaneamente com a obtenção da consciência primordial inerente à percepção sensual desobstruída. Para compreender a sofisticação e complexidade das várias soluções para um problema que em sua forma ousada, despojada e interrogativa parece ser um simples problema psicológico, mas que após investigação se transforma em um enigma insolúvel e labiríntico, basta olharmos para as mandalas, mantras e equações metafísicas que constituem um tantra-raiz. Tal é a complexidade da mente, e é tudo em resposta à questão de como sustentar a percepção sensorial pura sem nuvens de pensamento e emoção.

A percepção sensorial começa no momento do nascimento e continua a cada momento até a morte. No sono, nossos sentidos são interiorizados no sonho. Qual é a constante neste processo

sensorial? Só pode ser o elemento absoluto do ser. Alguns hindus chamam isso de satchitananda — verdade, consciência e beatitude. No budismo, como essa constante não pode ser localizada ou especificada de forma alguma, ela é chamada de sunyata — vaziez ou vacuidade. Essa vaziez, que também pode ser concebida como uma 'plenitude', é sinônimo de 'talidade', 'a natureza da mente', 'o útero da budeidade' e 'realidade': não há nenhum traço de negação do mundo na visão tântrica budista da vida. Vaziez não existe - se é que pode ser dito que existe - como uma entidade independente; é melhor descrito como "todo-abrangente", "todo-penetrante"; e não há nada a excluir. Além disso, uma vez que é identificada com a natureza da mente, uma vez que o desapego é alcançado, é com a vaziez que o iogue se identifica, e identificando-se com vaziez, ele se identifica com a natureza de todas as coisas. Dessa forma, a onisciência e a onipotência dos budas são uma função da percepção sensorial simples, e a percepção sensorial simples e pura é o ponto de partida e a meta.

O terreno da iniciação é estabelecido pela absorção dessa visão e por qualquer uma das inúmeras técnicas de meditação que a facilitam. A consciência primordial, a pura consciência não-dual da percepção sensorial que é o ponto de partida e a meta, é também a iniciação. Já defini a iniciação como a experiência de iluminação que é a condição *sine qua non* (essencial) para encontrar o buda-lama. O buda-lama é o agente da iniciação. Após a iniciação, a prática de manter união constante com ele é a disciplina Dzogchen essencial. Após a iniciação, juram-se os votos relativos e absolutos (os SAMAYAs): os votos relativos do corpo búdico, fala búdica e mente búdica apoiam o iogue em ação, fala e samadhi, enquanto a prática central é condicionar seu ser em manter a consciência primordial e constante inerente a cada momento de percepção até que a visão não-dual seja a norma irrevogável.

Aceleração Cármica

O iogue Dzogchen entrou conscientemente em um atalho existencial perigoso, comprometendo-se com seus SAMAYAs no momento da iniciação. É provável que a sabedoria que o guiou tenha sido a precipitação de um trauma grave ou produto de uma série de acontecimentos extraordinários que provocaram uma rápida aceleração cármica? A meditação é o acelerador cármico mais prudente, controlado e altamente testado. Guerra, estupro, um acidente ou doença quase fatal, qualquer trauma emocional profundo, também podem dar à vítima uma compreensão de sua própria mortalidade e trazer a consequente apreciação da rara e preciosa oportunidade que o nascimento humano oferece. Tais experiências impressionam a vítima com o significado da verdade da impermanência e com a urgência de compensar o tempo perdido, e envolve um despertar para as leis de causa e efeito moral ou comportamental (carma). Essa compreensão é vital para acelerar o carma a ponto da renúncia ao mundo hedonista ser um pré-requisito necessário para a existência contínua no planeta e de tornar evidente que os melhores interesses de uma pessoa estão intrinsecamente ligados ao bem de todos os seres sencientes. Os quatro dobradores da mente (contemplação do precioso corpo humano, impermanência, as leis do carma e retribuição cármica) que incluem exercícios preliminares à meditação tântrica, são indubitavelmente eficazes e induzem tal realização sem arriscar a vida e os membros ou a sanidade, e podem fornecer outros benefícios além do mais. Mas as lições experienciais gravadas na consciência para nunca serem esquecidas, informando cada impulso, fornecem o fundamento mais valioso para a prática do Dzogchen.

Entrando na Corrente

O vencedor da corrente já é um iogue. Ele ganha esse status por um profundo reconhecimento de sua própria ignorância. A ignorância, definida acima como uma ausência de consciência não-dual, é experimentada na vida cotidiana como confusão,

neurose, estupidez, preguiça, perplexidade e emotividade e pensamento desenfreados. Existem vulgaridades que melhor descrevem esse estado. O reconhecimento da confusão emocional de nossas vidas e do papel psicologicamente negativo do pensamento interpretativo e crítico é o primeiro passo positivo na direção de alcançar um estado de consciência mais elevado, e nossas emoções são o campo de experiência mais acessível onde, com clareza penetrante, a vaziez pode ser realizada. Como diz *O Voo do Garuda* (Canção 13), 'Quão ridículo esperar encontrar a consciência primordial e a vaziez depois de ter suprimido a paixão!' Assim, o preceito Dzogchen 'Não suprima o pensamento e a emoção' é tão válido para o egoísta, cujo superego se recusa a permitir que ele reconheça seu *si* básico, como é para o altruísta hipócrita, piedoso e 'disciplinado' que racionaliza seus medos e inibições invocando o código moral de sua ordem. Negar o desejo é matar o ganso dos ovos de ouro. Desta forma, o reconhecimento de nossa confusão, que é apenas pensamento e emoção, é o começo do caminho. O reconhecimento completo e perfeito da natureza da mente é a própria iniciação. Mas é uma pessoa de muita sorte, de fato, que tem um momento de reconhecimento repentino da natureza de todo o seu ser e a sustenta. A maioria de nós passa por um processo de autoconhecimento, desdobrando gradualmente níveis sucessivos do lixo mental subconsciente que se acumulou desde a infância e ao longo de muitas vidas. A revelação desse material subconsciente pode ser uma experiência muito dolorosa, exacerbada pela dor inerente à compreensão do quanto estamos aquém da visão que temos de nós mesmos. Alguns cultos da Nova Era se dedicam à admirável tarefa de revelar esse aspecto da psique, cada culto com seus próprios objetivos e diferentes graus de compaixão pelo iniciado. No Dzogchen, apenas o reconhecimento da natureza da mente é o objetivo. Uma vez que isso é alcançado, o poder da percepção pura com sua presença pura inerente e auto-originada leva à percepção do próximo instante de auto-revelação, produzindo um fluxo de consciência que pode se tornar um continuum de puro prazer e deleite. A confissão é a formulação ritualística dessa limpeza psíquica necessária. A oração Dzogchen de confissão, 'Esvaziando as Profundezas do Inferno', mostra como a visão

Dzogchen deve ser aplicada a qualquer lixo mental ou emoções conflitantes reveladas durante o tempo de autoavaliação. Identificar-se ou rejeitar o conteúdo do próprio lixo mental são erros que levam a uma falsa visão que escapa à realidade de nosso próprio ser: é evidente que os perigos de se afastar de uma visão intermediária e neutra para reações extremas e potencialmente prejudiciais e transtornos emocionais podem produzir insanidade. De fato, mesmo que esse processo de purificação seja praticado à luz da visão Dzogchen, os perigos são múltiplos. *O Voo do Garuda* menciona apenas o maior mal (Canção 16), que é a identificação com o vasto poder psíquico liberado no final do processo, criando uma força demoníaca maliciosa. Outra técnica mais potente no cânone da instrução preliminar do Dzogchen ensina o iniciado como evocar os ambientes psíquicos produzidos pelas várias seis emoções básicas e como utilizar a emoção para alimentar esse fogo. Esta é a instrução no método de reconhecimento de emoção e pensamento quando eles surgem na prática diária.

Para aplicar o axioma ‘o ponto de partida é a meta’ a este aspecto particular do caminho, o reconhecimento é o primeiro ato do iniciado e o último, e é o próprio caminho. A base do caminho consiste em emoção e pensamento. Quanto mais intensa a emoção, e quanto mais temeroso e fragmentado o pensamento, maior o potencial para a luz e a consciência que penetra no vazio da forma: o caminho consiste em um fio de navalha que o iogue caminha em constante perigo de cair no inferno vajra. No entanto, na prática principal do Dzogchen, esse fio da navalha é internalizado. A paixão não deve ser invocada e exagerada em nenhum fórum público. O iogue descontrolado não está livre de causa e efeito moral, e a prática grosseira e literal desses preceitos resultará em uma queda tão certa quanto a fumaça surge do fogo. Somente se o carma do iogue for tal que o reconhecimento seja insuficiente para neutralizar a manifestação grosseira e ativa da paixão, ele cairá no erro de levar a meditação para situações apaixonadas fora da cabana de retiro. O preceito primordial é “não ceder nem rejeitar” em relação às situações que o carma fornece, e o treinamento constante nesta prática modifica o carma,

pois a causação ‘horizontal’ ou linear torna-se subserviente à efusão ‘vertical’ da energia compassiva.

Dharma como uma Jangada

O Dharma é comparado a uma jangada que transporta seres sencientes através do oceano da vida. Na outra margem está a morte além da qual está a vida eterna. No caso do adepto do Dzogchen, espera-se um corpo arco-íris. A mente do adepto torna-se una com o vasto campo do espaço que é a base do ser. Desta base emanam todas as formas de luz variadas do samsara e do nirvana, e os tulkus se manifestam em corpos de luz para trabalhar pela salvação de todos os seres. A jangada do Dharma é abandonada na outra margem, pois aqui os nomes de samsara e nirvana são desconhecidos, o caminho chamado de não mais aprendizado começa e, simultaneamente com a aterrissagem, ocorre a percepção de que o Dharma é tão temporal e efêmero quanto o resto da criação e que sua verdade é conveniente para a realização de seu próprio fim. Seu propósito é usurpado por nenhum propósito, pois a palavra-chave na outra margem é espontaneidade. Certamente, um propósito pode ser discernido pela mente conceitualizadora e ignorante, e claramente a intenção de todo movimento e quiescência é a iluminação de todos os seres sencientes. Mas as emanações sem causas, não originadas, que incluem a dança da dakini, surgem acidental e espontaneamente, formando um padrão sincrônico sem relação linear evidente. No entanto, do ponto de vista do devoto no estágio de embarque na costa próxima, a jangada parece ser absoluta. Não deve haver dúvida quanto à eficácia do método do qual depende toda a fortuna da vida e as vidas futuras do *sadhaka*. Assim, o Lama e as escrituras dão muita importância à segurança de cada barco em particular, enfatizando o design e a construção superiores que permitem acesso rápido e fácil à outra margem. No Dzogchen, a propensão à dúvida é especialmente potente e, invariavelmente, em algum ponto, as perguntas ‘Por que meditar?’ e ‘Qual é a utilidade do Dharma?’ surgirão. Antes que a compreensão da natureza da realidade como vaziez, da forma como fantasma e

ilusão, da fala como eco vazio e do Dharma como um suporte dispensável se torne uma resposta espontânea e reflexiva, existe o perigo do iogue cortar a mão que o alimenta enquanto seu apetite ainda não foi saciado. *O Voo do Garuda* (canção 16) recomenda um novo compromisso e uma nova iniciação aos pés do Lama em tempos de dúvida e orgulho.

Visão

A visão, neste contexto, é uma perspectiva imutável sobre a natureza da realidade. O caminho, as quatro nobres verdades, a natureza da ignorância e o Dzogchen são todos visão. No quadro quádruplo de análise do caminho fornecido pela visão, meditação, ação e objetivo, visão é o primeiro tópico, e tudo o que pode ser escrito, falado ou pensado é visto do ponto de vista da visão Dzogchen. Todo este trabalho é um comentário sobre a visão Dzogchen, e a mente discursiva é o filtro através do qual a visão é expressa. Outra análise identifica a visão como ponto de partida, a meditação como caminho e a ação como meta. Essa visão ensina uma verdade valiosa sobre o uso fundamental, mas limitado, do intelecto, mas a visão tem outro significado, que é melhor traduzido como *ver*. Este é o aspecto prático do preceito da visão em oposição ao exercício teórico nesta explicação verbal da perspectiva do iogue Dzogchen. Talvez a única distinção entre esses dois aspectos seja o nível de clareza da mente envolvida. Quando o Lama escreve, seus pensamentos são a expressão direta de seu desapego iluminado no momento da escrita. Quando ele se levanta de seu assento de inspiração, sua visão é sustentada. Ele ainda 'vê' todas as aparências como o corpo de buda, todos os sons como a fala de buda e todos os pensamentos como a pura consciência de buda. Quando o Lama pensa que "vazia é a forma e forma é vazia" (se é que tal absurdo já passou por sua mente), é assim. Quando temos tal pensamento, podemos ser afetados para o bem ou para o mal pelo grau de nosso apego às palavras.

Há uma dialética no pensamento Dzogchen, difícil de captar e analisar, que é eficaz em desapegar a mente de todos os conceitos e persuadir o intelecto de que o caminho do meio do desapego

perfeito é o caminho para aquele equilíbrio holístico em que o potencial humano de poder e consciência é maximizada. Evidentemente, esse processo não é *neti neti* (nem isso, nem aquilo), o processo de negação e refutação sistemática de tudo o que conceitua, que tem sido empregado pelas escolas hindus com grande efeito. Em vez disso, é uma aplicação da fórmula de refutação quádrupla de Arya Nagarjuna (não x; não não-x; não ambos x e não x; não nem x nem não x). A natureza da realidade do iogue Dzogchen é frequentemente descrita como indeterminável ou que não pode ser descrita por nenhum dos oito extremos (ser ou deixar de ser, eterno ou momentâneo, existente ou inexistente, como aparência ou como vaziez). Essa natureza indeterminável da realidade do iogue Dzogchen pode ser reafirmada na metáfora do anuyoga: 'as energias dos canais psíquicos direito e esquerdo esvaziadas no canal central, o *avadhuti*'. Quando um equilíbrio holístico perfeito é obtido, o meio excluído é realizado. A confissão de Guru Chowang, Esvaziando as Profundezas do Inferno, é uma bela expressão desse ato de equilíbrio.

Como nenhum conceito é válido em última análise, todo conceito é válido até certo ponto. A validade de uma ideia é determinada por sua eficácia. Ideias como as incorporadas no voto do bodhisattva e no *Sutra do Coração* são universalmente eficazes, embora mesmo essas noções transcendentais possam ser venenosas nas mentes de alguns indivíduos desequilibrados. Cada ideia tem seu tempo e lugar. Do ponto de vista do Dzogchen, o argumento sobre a validade última de uma ideia é a ocupação dos tolos.

Meditação como o Caminho

Se a visão é a função da pura percepção, a meditação é um fluxo ininterrupto de *ver*. (*Ação* é a forma dinâmica do ser do iogue.) A meditação Dzogchen é uma meditação sem forma, o que significa que não há nenhum objeto sobre o qual se concentrar, nenhuma visualização para construir e contemplar, nenhuma distinção feita entre conhecedor subjetivo e objeto sensorial. A meditação no

contexto Dzogchen é a expressão ativa da consciência não-dual. Está fora do reino de causa e efeito, então não pode haver dúvida de direcionar a mente para qualquer forma de samadhi. Tudo o que surge aparece espontaneamente sem passar a existir ou deixar de existir, e a consciência da qual é inseparável é também um aspecto do continuum de espaço, cor e nome que está além da função da mente expressar. Apego e desapego são erros de percepção no reino dualístico do objeto sensorial e do sujeito mental: na meditação Dzogchen não há dualidade e nenhum problema gerado pela ignorância.

As meditações Dzogchen descritas nas traduções aqui contidas são exercícios preliminares. O adjetivo *dzogchen* indica o objetivo de uma linhagem de praticantes, mas pode não pertencer à definição de meditação dada acima. A análise da meditação *dzogchen* consumada é uma descrição da mente iluminada do ponto de vista da perfeita consciência, pura presença (*rikpa*), e permanece inexprimível.

Ação como Caminho

O iogue Dzogchen é antes de tudo um metamorfo. Nenhuma forma externa ou interna expressa sua natureza secreta, que é vaziez, mais do que qualquer outra; nenhuma forma específica de prática é a prática correta; e nenhuma forma externa de conduta pode ser adotada como um método universal de serviço aos seres sencientes sobre qualquer outro. Na medida em que cada situação exige uma forma única de resposta e expressão, o iogue Dzogchen é um camaleão. Assim como o camaleão muda de cor natural e espontaneamente à medida que a química de resposta funciona em seu corpo, o iogue muda seu *mudra* (gesto, postura) e *mantra* (palavra falada) à medida que a bodhichitta da compaixão inunda seu ser no princípio de cada nova situação humana em seus campos sensoriais. Toda a gama de emotividade, postura intelectual e papel social compõem seu guarda-roupa; ele se sente tão em casa no templo quanto em um bordel; e seus amigos podem ser encontrados tanto entre ladrões quanto entre cortesãos.

Funileiro, alfaiate, soldado, marinheiro, o iogue Dzogchen pode se manifestar de qualquer forma em qualquer ambiente.

No entanto, até que ele alcance o fim do caminho, existem certos modos internos que o iogue Dzogchen pode achar mais convenientes do que outros. Afinal, o voto do bodhisattva é um mestre que não dorme, e alguns papéis sociais praticamente impedem amar o próximo em um nível aberto. Portanto, antes que a respiração também se torne o cumprimento do voto, pode ser conveniente buscar situações em que a aspiração altruísta tenha ação livre. Mais tarde, quando a bodhichitta surge espontaneamente em um fluxo constante, quando a compaixão transcendente é parte integrante de cada momento da pura percepção sensorial, o iogue Dzogchen pode se manifestar apenas como um bodhisattva. Assim, a natureza compassiva da visão do iogue Dzogchen e sua consequente atividade não são sistematicamente cultivadas. Em vez disso, a compaixão é o próprio objetivo com um nome diferente e, tendo alcançado o objetivo, nada que possa ser feito está livre da motivação compassiva. Como Shabkar Lama diz em seu *Voo do Garuda* (Canção 16), 'Coincidindo com o desenvolvimento de um samadhi feliz, brilhante e livre de pensamentos, está o nascimento da compaixão autêntica, que é como o amor que uma mãe nutre por seu único filho. ... Essa compaixão é uma característica muito especial da visão Dzogchen.'

Seja qual for a sua forma externa, o Dzogchenpa é sempre um iogue, e o ioga que ele pratica é atiyoga (sustentando a presença pura). Qualquer outra técnica, desde calistenia simples até manipulação da respiração vital com mantra e visualização, é usada conforme necessário. A caverna do iogue Dzogchen é a caverna da vaziez, onde Kuntuzangpo, o Buda Primordial, se senta em eterna meditação. No reino da radiância e vibração, ele é a deidade búdica *yidam*, seu osso ornamenta as cinco paixões (desejo, ódio, estupidez, orgulho e inveja) reconhecidas como os cinco aspectos da consciência primordial. No reino da ação reflexiva e compassiva, ele é Guru Rinpoche; seu cetro vajra, compaixão infalível; e seu sino, clareza penetrante na natureza de todas as situações como vaziez; e assim por diante.

No entanto, na Ásia do Himalaia, muitos iogues renunciantes hábeis em iogas além de *atiyoga* são praticantes de Dzogchen. Meu primeiro e mais amoroso professor de Dzogchen foi um iogue Khampa, Jortrala, que vivia perto de Darjeeling como sacerdote doméstico de seu patrono, usando o nó de cabelo e demonstrando um descuido tradicional pela aparência pessoal. Os iogues tibetanos raramente andavam nus ou usavam um único pedaço de pano de algodão, a menos que estivessem praticando *tumo*, ioga de calor, na linha da neve. Assim, o iogue Dzogchen também pode ser um sacerdote, e na medida em que muitos grandes Lamas da sociedade de refugiados tibetanos são sacerdotes, assim como iogues Dzogchen, a impressão é de que Dzogchen é essencialmente um monopólio do sacerdócio hierárquico de tulkus. Tal impressão é falsa. Muitos dos grandes Lamas da sociedade de refugiados tibetanos, incluindo o Dalai Lama e, é claro, muitos dos Lamas da escola Nyingma, são iogues Dzogchen, mas todos eles disputariam para negar qualquer superioridade no Dzogchen sobre seu mais humilde praticante mendicante. O papel do sacerdote pode realmente funcionar contra o progresso no Dzogchen, uma vez que a tendência de identificar o absoluto com o sagrado, em oposição ao profano, às vezes está presente no trabalho do sacerdote.

Outro papel conveniente na prática do Dzogchen é o de curador. Se a cura é essencialmente uma re-imposição de equilíbrio e desapego, o iogue Dzogchen que se identifica com a consciência vazia e a compaixão que transcendem toda doença (e saúde) está em condições de transferir a energia e o amor necessários para restabelecer o equilíbrio dentro do psicorganismo desequilibrado do paciente. A habilidade na ciência dos fluxos de energia nas esferas mental, neural e sistema circulatório, em farmacologia e posologia etc., auxilia a arte essencialmente psicossomática do curador. Um curador pode nem sempre ser um iogue Dzogchen, mas um iogue Dzogchen sempre tem a capacidade de curar.

Para aqueles ignorantes em psicossomática - e semântica - a cura pode parecer mágica e, de fato, o iogue Dzogchen é sempre um mágico em muitos sentidos da palavra. A magia da mudança

de forma e cura já foi mencionada. A magia dos mahasiddhas, como materialização, caminhar pela rocha, andar rápido, preparação alquímica do elixir da imortalidade, ressuscitar os mortos e assim por diante (declarações ambíguas que devem ser interpretadas em dois níveis) é alcançada no final do caminho. A magia mais importante, o encantamento que é indicativo da realização do *siddhi* supremo, é a consciência não-dual da manifestação espontânea momento a momento da grande ilusão sensorial que é mahamudra. Então, além desses poderes, chamados *siddhi*, o iogue Dzogchen tem poderes menores, como percepção extra-sensorial e capacidade de manipular fenômenos "externos" – psicocinese – que são denominados *rddhi*. Não há incentivo para explicar a natureza desses poderes aos céticos. O cético deve assumir ele mesmo o compromisso e descobrir experimentalmente a natureza da "magia".

O iogue Dzogchen, no entanto, não é um puritano. Nenhum voto o inibe da indulgência sensual ou da criatividade intelectual. Nenhuma ação de corpo, fala ou mente lhe é proibida, e sua santidade é alcançada por outros meios que não a conformidade com as leis morais. O desapego de todas as situações e a compaixão por todos os seres sencientes, sem exceção, são os sinais de sua realização. Novamente, desapego não deve ser entendido como desconfiança distante ou indiferença desapaixonada. A definição das escrituras molda a palavra como 'sem identificação ou separação de'. O ator, a ação e o ato são percepções unitárias claras e graciosas sobre as quais o observador tem uma atitude inequívoca de desapego. Isso evita o envolvimento involuntário e permite que o impulso motivador espontâneo da compaixão determine o tom comunicado. O fluxo ininterrupto de desapego compassivo é a atitude que os de fora veem como santidade, se o resultado da ação for percebido como virtuoso. Para o iogue Dzogchen, tanto os atos socialmente aceitáveis quanto os não convencionais são meios igualmente válidos de transmitir alegria e consciência. Se seu carma é tão puro que sua atividade se restringe à virtude convencional, então ele não será apenas um santo no sentido Mahayana, mas também

na percepção cristã. Do ponto de vista Dzogchen, sua consciência contínua e compassiva é sua grande conquista.

O iogue Dzogchen em qualquer cultura é um viajante, um viajante em espaços psíquicos. Na civilização ocidental, onde a aventura em terras estrangeiras, com ou sem armas, sempre absorveu a inclinação de mergulhar no desconhecido, a era da exploração terrestre acabou. Não há mais nada para explorar, exceto o espaço interior e exterior. O século 20 viu uma intensificação radical do interesse pela mente humana e, particularmente, pelos mapas da psique desenhados pelos asiáticos, cujas aspirações introvertidas receberam o máximo apoio social por milênios.

O explorador Dzogchen enfrenta o caminho mais perigoso e o objetivo mais gratificante. Assim, a situação de um viajante espacial solitário enfrentado por inimigos hostis e desencarnados em um planeta distante pode ser aplicada como um análogo pertinente à carreira do neófito. O ambiente do iogue Dzogchen é como o espaço porque não há nada substancial em seu universo; não há pontos de referência concretos para guiá-lo, nenhum dogma infalível que dê estrutura ou suporte ao seu intelecto, e nenhum mapa metafísico sistemático para orientá-lo. Como no espaço, não há lado positivo, negativo, centro ou circunferência em sua mandala, e não há gravidade espiritual para puxá-lo para a terra caso ele caia. O medo do viajante espacial da vasta imensidão que é seu ambiente é semelhante à consciência apreensiva do iogue Dzogchen flutuando na extensão infinita do espaço interior. Ele certamente é um viajante ou explorador, porque deixou para trás todo o território mental e espiritual conhecido quando se comprometeu com seus SAMAYAs, deixando-se guiar por sua resposta espontânea às necessidades de todos os seres sencientes e ao imperativo constante de manter a plena consciência. Ele está sozinho porque não importa o quão perto ele esteja da família ou amigos do Dharma, e independentemente da densidade de outros seres ao seu redor, ele deve sempre assumir total responsabilidade por suas próprias ações e aceitar o carma dos outros como se fosse seu. Ao mesmo

tempo, ele recusa toda oferta de cumplicidade e companheirismo que compartilhe o efeito cármico.

A ilusão da hostilidade é um ambiente comum no qual se encontra o solitário viajante novato no caminho até que aprenda como se tornar invisível e como transformar elementos negativos em ajudas amigáveis no caminho. Uma vez que a moralidade pública deve permanecer subserviente aos imperativos que mantêm seu SAMAYA intacto, se quaisquer propensões viciosas e socialmente inaceitáveis permanecerem, inevitavelmente ele se encontrará como um estranho na honrada tradição do sadhu e do místico. Isso pode implicar viver um estilo de vida alternativo, ou talvez desviante, à margem da sociedade, para sempre o bode expiatório para o moralista culpado e do crítico motivado que exige uma sociedade homogênea e conformista. Ouça o indiano educado ocidental descarregar sua culpa no pobre sadhu hindu! Mesmo que seus carmas socialmente negativos tenham se esgotado em vidas passadas, independentemente do sucesso dos estratagemas de mudança de forma que lhe dão a aparência de conformidade, as divergências na forma do espaço interior do iogue o diferenciam. Isso o deixa aberto às paranoias que afligem os individualistas solitários. Sua realização, que inevitavelmente traz a manutenção do SAMAYA, eleva-o acima do nível onde as forças hostis são incorporadas e vistas como homens e mulheres hostis. Ele vive em um mundo de poderes espirituais ou forças psicológicas onde é imperativo que uma clareza mental espelhada seja mantida, para melhor identificar e paralisar o inimigo.

O iogue Dzogchen também é um guerreiro. Este não é um conceito tradicional em nenhuma seita budista de qualquer país (exceto talvez o Japão), mas se o uso de um conceito como o de guerreiro espiritual serve para elucidar o Dharma e atrair a mente do guerreiro para o caminho, então seu uso é justificado. Certamente, em qualquer nível do budismo que não seja o tantra interno, o conceito seria hostil ao preceito básico de *ahimsa* (não-violência); mas no tantra interno tem alguma validade. No passado, não era considerado irregular no Tantra hindu que os sadhus deveriam ser formados em uma força de combate e, de fato, ordens específicas de sadhu tornaram-se protetores marciais

do *sanatanam dharam* em face da agressão muçulmana. Há pouco espaço para tal literalidade grosseira de interpretação no Tantra budista, e certamente para o iogue Dzogchen conflito, guerra, matança e assassinato ocorrem apenas em uma planície metafísica. O guerreiro Dzogchen está armado com duas armas altamente eficazes e mantém alguns aliados importantes. Suas principais armas são a adaga *phurba* e o tridente *khatvanga*.

A *phurba* é um cetro vajra com a lâmina de uma adaga em uma das pontas. O *ngakpa*, o guerreiro Dzogchen tibetano, vestido com o traje exigido por uma sociedade altamente ritualizada, carrega uma *phurba* simbólica em seu cinto, as lâminas nunca afiadas, a ponta cega como a pata traseira de um cachorro. A função da *phurba* é penetrar demônios e espíritos, liberando-os para o espaço que é sua essência. O vajra (*dorje*) representa vaziez e consciência, e é a clareza penetrante do iogue Dzogchen sobre a natureza de todas as coisas como vazias que é representada pela ponta da adaga. Os inimigos do mestre são venenos emocionais ilusórios e formas-pensamento, neuroses e complexos, gerados por um canto obscuro remanescente em sua própria mente ou criado pela mente ignorante de outro ser. São funções psicológicas que parecem ter vida própria na medida em que os seres humanos supersticiosos as propiciam tanto ritualmente quanto no curso de sua vida cotidiana e na comunicação com os outros. Atingidos por uma *phurba*, elas se dissolvem no nada, enquanto as mentes que as possuíam, tendo experimentado o gosto da vaziez que libertou o espírito, são liberados em catarse.

Um sinônimo dessas forças espirituais que são inimigas do iogue é a palavra tibetana evocativamente onomatopaica *gek*, que significa literalmente "obstáculo", "impedimento" ou "obstrução". Tanto na observância ritualística quanto na meditação, o iogue dedica um tempo considerável a exercícios de invocação e destruição de geks, de modo que, durante os períodos entre a meditação, ele possa efetuar espontaneamente a destruição de quaisquer obstáculos dessa natureza que surjam em seu caminho. Geks surgem, completam suas tarefas perniciosas e desaparecem com a velocidade de uma forma-pensamento

mutável, e não há tempo para pensamento e ação ponderados. Certamente, os geks são principalmente de tamanho diminuto, e a mera visão da *phurba* ou vajra (*dorje*) é suficiente para dissolvê-los. Mas fenômenos psicológicos semelhantes podem possuir um indivíduo na medida em que um observador está convencido de que o possuído e o espírito são um, e essa percepção, pela sociedade em geral ou mesmo pelos amigos íntimos do ser aflito, pode condenar o sofredor ao asilo.

É papel do bodhisattva Dzogchen exorcizar tais espíritos: somente sua espécie na sociedade possui os meios hábeis. Quando a natureza do demônio ou complexo é relativamente benigna, mas reside continuamente em um fragmento da psique de uma pessoa que se recusa a reconhecer sua presença, pode ser dever do iogue Dzogchen gentilmente trazer o indivíduo possuído ao reconhecimento que é o prelúdio da libertação do espírito. Quando o espírito é hostil, e a proximidade da clareza que pode destruí-lo excita ele e seu hospedeiro a um comportamento agressivo em relação ao portador da consciência, o iogue Dzogchen - o guerreiro - é forçado a enfrentar o inimigo com seu hospedeiro como seu protetor e agente. Em tal situação, o perigo para o iogue Dzogchen reside na tendência de esquecer que o hospedeiro é o sofredor e uma vítima e, assim, tornar-se negativamente apegado à sua própria agressão - para levá-la para o lado pessoal, como dizemos - tornando-se assim impotente para exorcizar o espírito.

A libertação dos espíritos é uma função do iogue Dzogchen tanto como exorcista quanto como guerreiro. Deve-se enfatizar que, embora o guerreiro distinga entre amigo e inimigo, sua atitude em relação a ambos é determinada pela mesma compaixão. A compaixão por um amigo implica a aplicação de uma forma diferente de meios hábeis, mas a motivação é idêntica. Outra maneira de dizer isso é que a face irada que o iogue Dzogchen vira para seres ou espíritos hostis é tão compassivo quanto o semblante pacífico que ele mostra a seus amigos. O desapego que não é identificação nem separação é a chave para este enigma. Portanto, exorcista não é um rótulo mesquinho;

implica a habilidade e a compaixão totalmente desapegadas do iogue Dzogchen.

As histórias de vida do grande guru, Guru Rinpoche, estão repletas de relatos de sua libertação bem-sucedida de espíritos mesquinhos e de sua subjugação de deuses e demônios que serviriam ao Dharma como guardiões e aliados. O monge e abade Shantarakshita, convidado pelo rei Trisong Detsen para ordenar os primeiros monges tibetanos e construir um mosteiro, não conseguiu suprimir as serpentes *naga* e os elementais *yaksha* que possuíam o solo e os materiais de construção. Guru Rinpoche, o guerreiro-sadhu, subjugou a miríade de deuses e demônios tibetanos, bem como seus devotos xamãs Bönpo que ele encontrou ao se aproximar de Samye do Nepal, antes de limpar a área ao redor de Samye de todas as forças agressivas. Posteriormente, ele visitou todas as principais montanhas do Tibete para suprimir os poderosos deuses das montanhas e fez peregrinação aos lagos onde habitavam os espíritos vitais do país (*latso*). O vitorioso sadhu indiano viajando sozinho pelos vastos espaços vazios e traiçoeiras montanhas do platô tibetano entre nômades xamãs mongóis de disposição agressiva (essas mesmas pessoas eram então os conquistadores de toda a Ásia central) apresenta a imagem arquetípica do guerreiro e exorcista Dzogchen. Os ngakpas mantiveram a tradição do xamanismo budista mendicante do Tibete. Desde a época de Guru Rinpoche, os tibetanos contam com os poderes mântricos do exorcista para protegê-los do perigo externo. Tal confiança nem sempre pode resultar na derrota de um exército invasor, mas pode deixar os defensores moralmente vitoriosos e espiritualmente inflexíveis.

A *phurba* é a arma do iogue Dzogchen contra seus inimigos, enquanto o *khatvanga* é sua arma contra seu próprio ego. O *khatvanga* budista tibetano consiste em um tridente (*trishul*), o forcado de três pontas carregado por sadhus Shaiva na Índia e pelo deus grego Poseidon, que perfura o centro de um vajra duplo em um plano horizontal; um 'vaso da juventude eterna' cheio do elixir da imortalidade; e três cabeças humanas abaixo das três pontas. O dorje duplo, ou vajras cruzados, é o emblema da família carma (na direção norte da mandala), significando ação perfeita

realizada espontaneamente para todos os seres sencientes. O próprio tridente por sua forma indica a unidade da trindade. A trindade são os três modos existenciais de buda – *dharmakaya*, *sambhogakaya* e *nirmanakaya* – e a unidade é o próprio buda, às vezes expresso como um quarto "corpo" ou modo, o svabhavikakaya, ou a unidade de forma e vaziez. Os três correspondem aos planos secreto, interno e externo do ser, e à ignorância, à aversão e ao desejo (embora os dois últimos possam ser transpostos circunstancialmente). Assim, as três cabeças paralisadas - a primeira uma caveira azul, a segunda uma cabeça branca seca e a terceira uma cabeça vermelha pingando sangue - representam o reconhecimento do iogue Dzogchen da ignorância e da preguiça, aversão e ódio, e desejo e luxúria como os três modos do ser búdico. É o khatvanga da vaziez que perfura a natureza dos três principais obstáculos à clareza e à consciência e os transforma na consciência primordial, na clareza radiante e na compaixão abrangente do ser do Buda. Além disso, é interessante notar, quando Guru Rinpoche estava na corte de Trisong Detsen enquanto sua consorte, a princesa Yeshe Tsogyel, foi banida, o khatvanga foi a forma na qual o Guru a transformou para que sempre estivesse com ele. Assim, o khatvanga da vaziez e consciência primordial é a consorte do iogue Dzogchen, bem como sua arma mais potente. Na batalha perpétua do guerreiro para penetrar cada obstáculo à sua iluminação com a vaziez, ele tem esta consorte como seu apoio constante.

A transformação, como alteração de um status inferior para um superior, da ignorância para o conhecimento, e assim por diante, não é um conceito consoante com o Dzogchen atiyoga. A razão é que todas as coisas desde o início são puras e completas no fundamento universal do ser. Reconhecimento é o termo pertinente à descrição do processo de despertar do iogue Dzogchen. Assim, os cinco venenos não devem ser transformados. Eles devem ser reconhecidos pelo que são e pelo que sempre foram: os cinco aspectos da consciência primordial. Além disso, o reconhecimento é alcançado retirando a consciência das funções mentais estressantes da dualização, relaxando na natureza original da mente e ficando atrás da paisagem mental tão

cheia de objetos de potencial apego. Se ele não cair em um padrão eficaz de meditação atraído pelo instinto que o direciona constantemente para a experiência de amadurecimento, existem várias técnicas que o neófito Dzogchen pode aprender com seu Lama para auxiliar no reconhecimento de suas emoções como aspectos da consciência. O reconhecimento pode ser afetado na meditação, provocando emoção e então penetrando seu vazio com a clareza que foi desenvolvida na meditação do insight (ver Canção 14).

Um método mais direto e forçado é através da prática de *chod* (Canção 17). Aqui o iogue se dirige a um lugar de poder desolado e temível, como um cemitério ou a habitação de demônios ferozes, como comedores de carne, espíritos da doença, dakinis maliciosas e assim por diante. Então, preparando sua mente com mantra e música, identificando-se com o Yidam, ele convida os espíritos a atacá-lo. Os quatro espíritos demoníacos (demônios da corporificação, paixão, orgulho divino e morte) são especificamente invocados na tradição de Machik Labdron, uma ioguine tibetana do século 11 que estabeleceu a principal linhagem chod no Tibete.

Machik praticava ioga sexual, e esses quatro demônios, particularmente, é claro, o demônio da paixão emocional, são a ruína dos iogues altamente sexuados. Mas através do exercício deste ioga, o iogue ou ioguine fica seguro quando ele ou ela deve responder espontaneamente aos demônios evocados em um relacionamento apaixonado conduzido no curso do *sadhana*. Os praticantes desta técnica são frequentemente atacados psicologicamente e fisicamente, mas os maiores guerreiros de chod tornam-se adeptos da transformação (reconhecimento ou liberação) de toda força emocional e espiritual. Particularmente, uma vez que a transformação dos espíritos da doença implica uma autocura, os chod-pas tornam-se imunes à doença e aprendem a arte da cura no processo.

O Lama enfatizará a tolice de evocar a paixão na corrente principal da vida, não importa qual motivo altruísta inspire o bodhisattva neófito, até que uma das práticas de corte do apego

descritas acima, ou um ioga semelhante, tenha sido realizada com sucesso. Na fase inicial da prática, provavelmente o período imediatamente após a descoberta de um Lama, é mais vantajoso passar o tempo em retiro, ou melhor ainda, como monge ou monja. Em tal espaço, uma base sólida pode ser colocada, hábitos benéficos podem ser desenvolvidos e a mente pode ser estabelecida na pureza afetada pela iniciação recebida do Lama. A maioria de nós deve praticar a não-meditação e a não-ação na forma de técnicas simples de purificação.

Mais adiante no caminho, livres da expectativa de resultados, podemos assimilar todo o potencial da vida em nossa prática. Intimidade intensa, harmonia e confiança emocional e sintonização espiritual podem ser desenvolvidas em um grau ideal em um relacionamento apaixonado e sensualmente interativo, que assim fornece uma das situações mais eficazes para praticar e aprender. Nenhuma ocasião melhor pode surgir para desenvolver a receptividade do bodhisattva. O cínico pode rir porque a motivação universal primária, o prazer sexual, que ele considera tudo para todos, incluindo o bodhisattva Dzogchen, não recebe primazia aqui. Claro, o desejo sexual é o ponto de partida. O centro sexual é a sede de nossa energia vital na espinha e da própria *kundalini*, e quanto mais intenso, sustentado e sem objeto for o desejo sexual, melhor. Mas o que deve ser simultâneo ao despertar do desejo é a clareza penetrante do desejo como vaziez; e a motivação que brota da consciência vazia do desejo é a aspiração do bodhisattva de serviço altruísta. O puro prazer, *dewachenpo*, *mahasukha*, que pode ser encontrado na interação sexual - que é realmente encontrado se o ioga do adepto foi eficaz e o carma negativo não deve ser obtido do encontro - é o fruto inevitável de todo o nosso trabalho; mas o prazer nunca deve ser a motivação consciente. Se este momento for prostituído para o próximo, se um relacionamento for motivado desde o início por um desejo egoísta, se a luxúria não for reconhecida como vaziez e o apego não for destruído, então as sementes do desastre serão semeadas. Embora algum prazer físico seja obtido, o resultado do relacionamento pode ser uma quebra no samaya e uma aparente eternidade no inferno-vajra (*dorje nyelwa, vajra-narak*). A

retribuição pode assumir as formas mais violentas e sádicas; e a propensão negativa de repetir a experiência, apesar da retribuição, se tornará cada vez mais difícil de resistir, até que uma espiral descendente destrua toda a esperança até mesmo de um renascimento humano, quanto mais de um corpo arco-íris. O desejo por *mahasukha*, *dewachenpo*, puro prazer, mata todas as chances de alcançá-lo. O iogue entra em um encontro sexual sem nenhuma esperança ou medo, simplesmente apreciando o jogo da ilusão mágica, permitindo que as ramificações da espontaneidade se manifestem para o bem de todos os seres sencientes.

A não-ação é a chave para o envolvimento existencial em todas as situações passionais - um encontro sexual, uma interação raivosa, uma postura orgulhosa na competição ou uma rivalidade invejosa. A aparente ilogicidade da progressão dos eventos mentais da paixão na corrente cármica se reflete na natureza superficialmente sem estrutura do curso da vida do adepto. Quando o ponto de partida é uma reviravolta na sede da consciência e o compromisso com o SAMAYA Dzogchen definitivo, e o objetivo é um corpo arco-íris, não existe um caminho sistemático. No ponto de partida, quando sem dúvida o aspirante experimentará pela primeira vez os ditames espontâneos da receptividade, a causa e o efeito cármicos ainda estarão em operação. Mesmo a iniciação não destruirá necessariamente os hábitos de uma vida inteira ou será mudada por uma convicção imutável de que existe uma visão superior. Assim, no início do caminho, a motivação estará misturada com a desmotivação. A confusão pode surgir à medida que períodos de atos insatisfatórios horizontais e carmicamente determinados parecem dominar os momentos de efusão vertical, ressuscitadora e eterna que aparentemente são poucos e distantes entre si.

A Meta

Na medida em que a budeidade é inexprimível e inconcebível, seria melhor omitir qualquer comentário verbal sobre ela. No entanto, as seguintes epigramas, declaradas ou implícitas no comentário anterior, foram úteis para mim como koans -

paradoxos verbais - que apontam diretamente para a meta. ‘Apenas um buda pode reconhecer um buda’. ‘O Lama é cada momento de percepção: toda visão é seu corpo, todo som é sua fala e toda consciência pura é sua mente.’ ‘Nada existe que não seja uma função da mente.’ ‘Nada é mau ou indesejável, mas o mau pensamento o torna assim (*honi soit qui mal y pense*).’ ‘O ponto de partida é o caminho que é a meta.’

Jargão Dzogchen

Se no início existe uma base viável de entendimento entre o Lama e o discípulo em um nível não-verbal, ainda pode haver muitos problemas de comunicação no reino conceitual. A noção de sigilo pode ser um desses obstáculos. A dimensão “secreta” ou “mística” é a terceira em uma hierarquia triádica de categorias completadas pelas dimensões “externa” e “interna”. Essas categorias definem a relação entre *hinayana*, *prajnaparamitayana* e *tantrayana*, por exemplo. Na análise metafísica, elas classificam, por exemplo, o corpo búdico, a fala búdica e a mente búdica e os três modos ou corpos do ser búdico: *nirmanakaya*, *sambhogakaya* e *dharmakaya*. No Tantra, o que pertence à dimensão secreta ou mística permanece para sempre secreto, da mesma forma que as partículas subatômicas permanecem ocultas da percepção sensorial. É impossível divulgar a mente de buda, ou o dharmakaya, fora de seu próprio quadro de referência.

No entanto, no Tantra existem injunções contra o iniciado revelando os preceitos do Guru transmitidos no momento da iniciação. Pode ser destrutivo para a fé e a compreensão do iniciado em um nível diferente de prática se ele for regido por preceitos irrelevantes para seu estado mental. Para o não iniciado que pode simpatizar com o ensinamento, é fútil e talvez destrutivo informar sua mente com uma estrutura que seja significativa somente depois que a iniciação forneceu uma estrutura. Por último, embora nenhum dano possa ser causado à verdade última do Tantra, existe o perigo de um estranho, seja por meio de uma má compreensão honesta ou por meio de distorções tortuosas de significado e rearranjo de contexto, representando o que é sublime

e inteligente como algo vulgar e estúpido. Na pior das hipóteses, isso pode provocar perseguição aos iniciados, ou pode criar preconceito e parcialidade na consciência social. No entanto, a razão mais importante para manter os preceitos do Guru em segredo é manter a integridade do iogue durante o processo de realização: a exposição de samayas fora do segredo do coração inevitavelmente introduzirá obstáculos ao seu cumprimento.

O *iniciado* no contexto acima refere-se a um indivíduo que tem conhecimento experimental do objetivo do Tantra. O *estranho* é uma pessoa com visão limitada, incapaz ou despreparada para entrar no caminho, cujo desenvolvimento espiritual é limitado por mentalidades e crenças rotuladas como *hedonistas*, *realistas*, *niilistas* ou *eternalistas*. Assim, um indivíduo que teve uma mera iniciação formal na tradição pode, de fato, ter uma visão de não-iniciado e ser influenciado negativamente por revelações secretas. Pelo contrário, o indivíduo que recebe iniciação espontânea e informal fora de uma linhagem de prática pode obter enormes benefícios de "segredos" obtidos fortuitamente. Em geral, no que diz respeito à propagação da instrução Dzogchen fora da estrutura de uma relação Guru-discípulo, à luz do nível inescrutável de realidades místicas para sempre secretas, e na medida em que o clima social atual é simpático às tradições não-duais, a maioria dos Lamas Dzogchen contemporâneos ensina e apoia ativamente a disseminação pública das verdades de suas linhagens.

Esta discussão sobre sigilo introduziu a dimensão secreta ou mística. No contexto do tantra interno mais elevado (*anuttarayogatantra*), Dzogchen, ou atiyoga, é o nível secreto, *anuyoga* o nível interno e *mahayoga* o nível externo. O sigilo do Dzogchen é um corolário de sua natureza inefável e, portanto, os adjetivos que descrevem o estado de ser que é o Dzogchen são forçados a capturar seu ambiente. Na verdade, há pouco compromisso com a afirmação de que o objetivo está além da compreensão do intelecto - é inexprimível. Os adjetivos empregados para evocar essa condição existencial inexprimível são indicadores da direção que o iogue deve seguir para alcançá-la. 'Nu, despojado, resoluto'; 'direto, imediato, aqui e agora'; e 'natural, simples, puro, não fabricado, não elaborado' são três

elos. Essas palavras indicam a falta de qualquer barreira conceitual entre o iogue e sua experiência, a ausência de qualquer julgamento sobre os elementos da situação que o confronta e a ausência de preconceitos sobre a natureza da realidade em geral. Qualquer atividade mental discursiva obscurece a pura percepção. No entanto, todas essas afirmações são exemplos de loquacidade, desvalorizações que o preceito que ordena ao iogue abominar tais tentativas de racionalização visa impedir. Este ponto é feito aqui para enfatizar que a linguagem do caminho é estruturada com a intenção de induzir a transcendência de si mesma, que é um aspecto da meta.

Há pouca novidade nos conceitos metafísicos do Dzogchen para o estudante da filosofia Mahayana. Uma das melhores e mais acessíveis fontes através das quais uma compreensão dos conceitos básicos do Dzogchen pode ser obtida são os *dohas* de Saraha. Embora os conceitos sejam idênticos, a terminologia é diferente, e os padrões e o ângulo dos padrões - a maneira como os aspectos se relacionam para criar uma dinâmica e um caminho - são diferentes. Apesar das diferenças, Saraha demonstra não apenas a proximidade experiencial dos *siddhas mahamudra* do vale do Ganges com os siddhas Dzogchen do noroeste da Índia e do Tibete, mas também a natureza transcultural da experiência não-dual.

Nesta análise, evita-se a estrutura tradicional inevitavelmente formulada como etapas do caminho. A natureza da forma tradicional é inevitável porque a estrutura e suas partes ganham significado apenas à luz da dinâmica soteriológica libertadora do Dzogchen, o impulso da ignorância para a consciência, da obscuridade para a luz. Esse despertar contínuo progride ao longo de um caminho de meditação que se torna cada vez mais sem forma e inexprimível à medida que a experiência se aproxima cada vez mais da meta inefável final. A análise por estágios com sua implicação de desenvolvimento temporal linear tem sua limitação na medida em que a dinâmica Dzogchen opera fora do tempo em um campo de sincronicidade. No entanto, divorciados da estrutura graduada, os termos Dzogchen tendem a se tornar contadores mortos em um jogo semântico fútil e espiritualmente

obstrutivo, pois descrevem experiências místicas que não podem ser expostas à luz comum do dia sem desvalorização e diluição de significado. No entanto, esta é uma tentativa de descrever os termos Dzogchen em um esforço contínuo para encontrar equivalentes em inglês, com conotações enriquecedoras extraídas da tradição ocidental. Não que a terminologia Dzogchen seja metafisicamente obscura. Os termos que no contexto de uma canção ou liturgia Dzogchen são tão evocativos dos estados que representam, são considerados prosaicos quando extraídos de seu contexto. *Espaço*, *luz* e *consciência* são os três conceitos básicos mais frequentemente empregados nos textos Dzogchen.

A atividade mental que aliena os seres humanos da experiência imediata e direta é frequentemente referida nos textos Dzogchen como a função dualizadora da mente. Primeiro, a separação é feita entre sujeito e objeto, o percebedor identificando-se com uma consciência egóica que percebe um outro externo isolado. Introversivamente, da mesma forma, ele se aliena de aspectos de seu próprio ser. Com base nessa estrutura dualista fundamental, a expressão verbal ganha seus significados a partir de relações linguísticas abstratas. Nas filosofias dualistas, onde a ignorância é racionalizada como uma norma aceitável ou idealizada com o propósito de manipular uma realidade objetiva, o significado válido só pode ser descoberto na esfera da relatividade, na esfera da dualidade objetiva. Esta afirmação está enquadrada na lei do terceiro excluído (*principium tertii exclusi).* Dzogchen insiste inequivocamente que no caminho da consciência não-dual, os significados informados fora do terceiro excluído são espúrios e desviantes e que a confiança em tais significados exacerba a dolorosa alienação associada à transmigração contínua.

O que o terceiro excluído representa no Dzogchen é descrito analogicamente pela mandala (pronuncia-se *mandala*). Considere o significado de não-dualidade em termos desta mandala. O terceiro excluído é o espaço não-dual onde a percepção direta e imediata é experimentada: em um momento de percepção pura não há distinção entre o objeto sensorial, o órgão sensorial e a consciência que está ciente da sensação. Uma vez que a consciência do psicorganismo é capaz apenas de percepção

periódica e linear (embora um estrato subconsciente sintetize constantemente os fluxos de dados produzidos por todos os cinco sentidos), quando há concentração total na porta de um sentido específico, o comentário mental de ‘o observador’ é silenciado por um momento. Assim, em tal percepção sensorial direta, há indícios de experiência não-dual. No momento seguinte, esta experiência torna-se menos que perfeita se a clareza da percepção do observador for obscurecida pela emotividade provocada pelo objeto do sentido ou pela interferência mental. O véu mental pode aqui ser definido como a tagarelice (silenciada) do aparato mental engajado na preparação de uma definição linguística da percepção. Mesmo no momento da percepção direta, quando a consciência não-dual do vazio como forma e da forma como vazia é experimentada, a mente está se preparando para dualizar a situação. Somente quando não há apego emocional ao objeto da percepção e quando a mente está quieta, vazia de todo pensamento discursivo, pode-se obter um paradigma legítimo de percepção não-dual e direta. O centro da mandala representa o vazio da situação perceptiva – não há essência substancial no sujeito, no objeto ou em sua interação. O campo da mandala representa a forma - visual, auditiva, tátil, olfativa, gustativa ou, de fato, mental. O vazio e a forma constituem uma unidade, da mesma forma que o centro e a circunferência do círculo são inseparáveis. A relação indivisível entre tais polaridades é chamada de não-dual, e as ramificações desta unidade que podem não ser evidentes são tanto a beleza da expressão Dzogchen quanto nosso obstáculo linguístico ao abordar esses textos.

Como essa experiência sensorial direta não-dual é articulada verbalmente? Evidentemente, isso não deve ser feito na forma de expressão dualista e ignorante. Mas tem que ser feito com o mesmo vocabulário e gramática. As línguas sagradas do tibetano e do sânscrito fornecem vocabulários santificados pelas escrituras e pela poesia dos adeptos de cultos secretos. A linguagem profana do comércio e da ciência é pouco adequada para a adaptação a esse propósito, embora a ciência seja cada vez mais capaz de fornecer uma terminologia que compensa sua falta de beleza poética por uma precisão de conceito abstrato. Alguns

comentaristas mantêm termos tibetanos ou sânscritos, e alguns usam o recurso tipográfico de colocar as letras iniciais de palavras prosaicas em maiúsculas para sugerir uma ordem superior de significado. Certamente, na medida em que a gramática e os padrões de significado refletem a estrutura psicológica intrínseca da mente, seus hábitos de percepção e seus níveis de consciência, a visão Dzogchen idealmente exigiria uma nova forma de linguagem. À medida que um número crescente de adeptos do Dzogchen falantes de inglês adapta intuitivamente o material disponível, essa linguagem evolui.

A linguagem sagrada dos tantras é o mantra. Isso significa que as sílabas que compõem uma palavra ressoam em um tom que evoca o caráter prototípico da forma que está sendo articulada. Quando o mestre é questionado sobre esse ponto, ele é evasivo quanto à relação específica entre som e forma. Mas não há como ignorar sua convicção de que o som está intimamente relacionado ao reino da forma e tem o poder de afetá-lo. A história indiana de um dos grandes citaristas *ustad* de uma geração anterior, cujo instrumento pegou fogo durante uma interpretação perfeita de um *raga* de fogo, é explicada em termos da habilidade do *ustad* de reproduzir o som da sílaba-semente do elemento fogo precisamente, criando assim o próprio fogo. No entanto, é um princípio geral em muitas tradições sagradas que não é tanto a forma das consoantes, mas o poder e a forma de pensamento inseridos no som da vogal por um mestre, um *siddha*, que é eficaz. Que a ressonância que vibra em um objeto inanimado, como uma taça de vinho fino, uma concha ou uma taça tibetana, seja da natureza das vogais, e não das consoantes, corrobora essa noção. A experiência meditativa indica que a linguagem sagrada do Dzogchen é eficaz na indução dos estados mentais que são evocados. É imperativo que tomemos muito cuidado ao selecionar os equivalentes desses termos em inglês. Frequentemente, a necessidade de dar a forma exata de um significado tem precedência sobre as exigências estéticas.

Uma definição de um termo do Dzogchen Raiz – não-dualidade – já foi oferecida. O paradoxo de expressar o não-dual em termos dualistas é paralelo à experiência do mundo relativo em um modo

não-dual. O próximo termo a ser discutido é o sinônimo de não-dualidade que indica que a não-dualidade abrange a dualidade e que conhecemos a não-dualidade apenas por meio de um modo específico de consciência que une as polaridades e dá uma unidade ao mundo relativo. Este termo é traduzido literalmente como ‘dois em unidade’, ‘coincidência’ ou ‘surgindo como um par’ (*zung ‘jug yuganaddba*). Uma vez que a própria realidade não-dual absoluta - vaziez - permeia o mundo relativo e não existe independentemente dele, o par coincidente de espaço e consciência (presença pura) é dado como o nível primário de realidade. *Espaço* é mais bem concebido como o campo universal e onipresente. Como a própria vaziez, não é nada separado da forma e, no entanto, nada mais além disso existe. Toda forma é espaço: portanto, é possível para os siddhas que dissolveram os constituintes de seu corpo-mente no espaço, identificando-se com ele, atravessar paredes e comer rochas. O espaço não é um vácuo frio e vazio. É a riqueza da deusa Mahamaya e toda a alegria e energia da Dakini. Pura presença (*rikpa*) é um sinônimo epistemológico de vaziez e o aspecto cognitivo do espaço. Novamente, uma vez que o absoluto epistemológico não pode existir independentemente de seu constituinte formal, ele não está separado dos campos sensoriais que constituem o conhecimento comum.

O atributo final de vaziez a ser mencionado é uma qualidade peculiar à análise budista: a responsividade. É o terceiro e último denominador na lista de categorias ou aspectos pelos quais a vaziez pode ser definida: essência, natureza, responsividade (*ngo bo, rang bzhin, thugs rje*). Parece anômalo, um atributo e não uma categoria. A terceira categoria lógica é a função, ou função manifesta, e o atributo encontrado em seu lugar é a responsividade ou capacidade de resposta e seu qualificador é onipresente (*kun khyab*). Visto como um atributo funcional do espaço interno, presença pura e luz, a implicação é que a dinâmica, a intencionalidade, o propósito de ser é a compaixão, que é sinônimo de responsividade e demonstrável como o aspecto responsivo do amor. É esta compaixão que é coextensiva com o espaço, o coração de buda que permeia todos os seres. Visto como

a forma potencial ou manifestação da vaziez, a implicação parece ser que toda vibração do corpo, fala e mente é uma forma de energia compassiva, sem excluir nada. Considere a distinção entre responsividade e compaixão. No Dzogchen, a compaixão é muito mais do que a virtude da bondade amorosa (*byams pa, maitri*). A palavra compaixão no contexto Dzogchen também não denota seu significado etimológico em inglês, "sofrer junto" ou "empatia", embora ambos os significados possam ser inferidos. Essencialmente, a compaixão indica uma mente aberta e receptiva respondendo espontaneamente às exigências de um campo vibracional em constante mudança para sustentar a consciência ideal que atende ao desejo final de liberação e bem-estar de si mesmo e dos outros. O significado convencional de compaixão denota a última parte ativa desta definição e, devido aos acréscimos de conotação cristã no Ocidente, a "resposta" é limitada a uma atividade especificamente virtuosa. A responsividade define a origem e a causa da atividade altruísta que pode abranger todos os tipos de resposta. Neste caminho do Dzogchen não-dual, a virtude é o efeito, não a causa; a resposta compassiva definitiva é qualquer ação que otimize a pura presença — bondade amorosa é a função automática da consciência primordial.

Pura presença (*rikpa*) é provavelmente o termo mais significativo no Dzogchen, e é peculiar ao Dzogchen. É encontrado nos dohas dos siddhas mahamudra, mas geralmente o termo pura consciência é preferido ali, onde é usado como sinônimo de pura presença. No Dzogchen, a frase "consciência primordial da pura presença" (*rig pa'i ye shes*) indica os aspectos objetivos e subjetivos da vaziez como o universo (ou *dharmadhatu*) em termos de consciência não-dual. Uma vez que a consciência sensorial está constantemente ativa, o movimento dessa consciência primordial de pura presença é referido figurativamente como uma dança, e uma vez que é representado figurativa e antropomorficamente como a dakini, o movimento dentro da presença é chamado de "a dança da dakini". Seria incorreto caracterizar a consciência primordial da pura presença como inerentemente ativa, pois é essencialmente um campo

coextensivo com o espaço interno. Talvez a melhor imagem para descrevê-la seja o tição rodopiante: na escuridão, o atuador permanece invisível, enquanto a chama rodopiante na ponta do bastão cria a impressão de uma roda de fogo estática. O fogo é um símbolo da cognição dinâmica.

Se o espaço interno (*dbyings*, *dhatu*) e a consciência primordial (*ye shes*, *jnana*) são o par coincidente que forma a essência vazia da realidade, a natureza dessa realidade é luz (*gsal ba*, *prabhava*). Novamente, esta luz é coextensiva com vaziez, espaço interno e pura presença, e na medida em que é inseparável de suas formas, da mesma forma que a luz do sol é inseparável de sua fonte, é mais bem concebida como um campo de forma de luz em potencial. É por esta razão que *selwa* pode ser traduzido como 'luminosidade' e 'clareza'. *Luminosidade* destina-se a indicar a qualidade abstrata da luz antes de sua emanação, e *clareza* indica a qualidade inerente da forma de luz. Embora a imagem do sol e seus raios transmita adequadamente a relação entre a luz e suas qualidades manifestas, a imagem enfraquece na medida em que o sol é aparentemente uma entidade substancial, enquanto a fonte da forma de luz é o espaço vazio.

Os termos definidos acima são todos sinônimos de vaziez e aspectos da vaziez como facetas de uma joia. Se a realidade é toda a criação, então, assim como o universo, o cosmos, todas as coisas sob o sol e a totalidade fornecem definições inclusivas, o mesmo ocorre com vaziez, espaço, luz, pura presença e responsividade - são simplesmente nomes diferentes para a mesma realidade inefável. Cada um indica um aspecto diferente útil para desenvolver uma visão do caminho e expressar a experiência ao longo dele. Para o iogue, são palavras sagradas e secretas que nunca devem ser usadas em fofocas metafísicas ociosas, para que não se perca o poder de evocar sua realidade. A realidade que evocam deve ser considerada mais preciosa e mais digna de respeito do que qualquer deus em particular; o poder que essas palavras representam é mais potente que a fissão nuclear e mais sutilmente eficaz que todos os milagres dos siddhas. Elas descrevem o modo supremo de ser, o corpo búdico supremo, o *dharmakaya*. Não há nada além de dharmakaya como o mestre

Dzogchen, e o paradoxo, que em si é um poderoso koan Dzogchen, é que o Mestre Dzogchen aparece como um ser humano comum, e seu ambiente imediato, sua mandala, tem a mesma forma que a nossa.

NOTAS FINAIS

1] Veja Patrul Rinpoche, ‘The Three Incisive Precepts’ em *The Flight of the Garuda* p. 181 (Keith Dowman, Wisdom Pub., Boston 2003).

2] De Shri Singha, Bairotsana recebeu primeiro as cinco transmissões da Série da Mente (*snga ‘gyur lnga*) e depois as transmissões da Série do Espaço.

3] Este relato de Vairochana é derivado de várias fontes, às vezes conflitantes. Uma variação significativa é a localização do encontro de Bairotsana com Shri Singha, que é dado como Vajrasana (Bodh Gaya) em algumas fontes, mais particularmente no *Bairo ‘dra ‘bag* (Yudra Nyingpo. *The Great Image: The Life Story of Vairochana the Translator*. Trans. Ani Jinba Palmo. Snow Lion, Ithaca, 2004), a hagiografia padrão de Bairotsana. (Veja também Norbu e Clemente, *The Supreme Source: The Fundamental Tantra of the Dzogchen Semde*. Snow Lion, Ithica 1999, 46-56).

4] *Rikpa* é traduzido como ‘gnose’ na publicação original, um termo que gera associações negativas em muitas pessoas.

5] *Trekcho* e *togal* são traduzidos como ‘Ruptura’ e ‘Salto’ respectivamente.

6] Veja Khenpo Tenzin Namdak, ‘Dark Retreat’ transcript, trans. John Reynolds.

7] ‘Relacionado a substâncias que alteram a mente’: *enteógeno* tem uma raiz grega, literalmente ‘tornando-se divino por dentro’. ‘

8] Veja *Everything Is Light*, (Keith Dowman, Dzogchen Now! Books 2012) Apêndice 1 para uma categorização da mandala.

9] Alpert e Leary, The Psychedelic Experience, 1963, não foi suplantado (foi?).

10] *History of the Nyingma*, (Dudjom Rinpoche, Wisdom Pub.1991. p.391 ff.

11] ‘Aparências’ em um contexto budista geralmente se refere à forma genérica, ao invés de percepção subjetiva.

12] O preceito no final do capítulo 75 parece fornecer uma diferenciação experimental dos dois: ‘Considerando de baixo, o corte é direto; olhando de cima, a vista é uma transparência não cristalizada.’

13] Previsto em 2019.

14] Veja *Natural Perfecton* (Keith Dowman, Wisdom Pub., 2010) p.81.

15] *Gnas lugs mdzod*; veja *Natural Perfection* (Keith Dowman, Wisdom Pub., 2010).

16] *The Vajra Essence: Dudjom Lingpa’s Visions of the Great perfection:* Volume 3 pp.xi-xv (Trans. B. Alan Wallace, Wisdom Pub., 2015.)

TRECHOS ADICIONAIS

Perfeição Original

As ‘Cinco Traduções Antigas’ são encontradas na Coleção de Tantras de Bairotsana, um compêndio tibetano que provavelmente foi compilado no século 12. Durante o mesmo período, eles foram assimilados à *Fonte Suprema*, o tantra enciclopédico da série da Mente do Dzogchen, que ocupou um lugar de destaque como o primeiro texto na seção atiyoga da *Coleção de Tantras dos Antigos*. Esta última coleção passou por várias mutações e é nossa fonte primária de textos Dzogchen hoje. O segundo texto na seção atiyoga da *Coleção de Tantras dos Antigos* é chamado *Os Dez Sutras*, um comentário sobre as cinco transmissões de Bairotsana e uma rica fonte de preceitos Dzogchen em si. É este texto que forneceu nosso comentário. Foi escrito por um autor desconhecido, novamente, provavelmente no século 12.

Neste texto, as linhas que introduzem cada uma das transmissões são uma síntese do material extraído de *A Fonte Suprema* e *Os Dez Sutras*. Os versos-raiz são traduções das melhores leituras que pudemos extrair das várias fontes. O comentário sobre os versos é uma tradução parafrástica do comentário de *Os Dez Sutras* com notas explicativas interpoladas. *A Bandeira da Vitória Eterna: O Vasto Espaço de Vajrasattva*, de longe a mais longa das transmissões, é dividida em vinte e sete partes, ou “momentos atemporais”, encontrados na edição da Coleção de Tantras de Bairotsana. Os títulos dos comentários dos versos da *Bandeira da Vitória* foram retirados de *Os Dez Sutras*. A linha final do comentário é um resumo do significado de todo o verso. A anotação ao texto indica apenas algumas das discrepâncias entre as várias fontes.

Espacialidade

A oportunidade de reeditar o texto, oferecida pela publicação na América, foi avidamente aproveitada. O passar do tempo trouxe novos insights e novas preferências de palavras. Algumas frases e sentimentos que ofenderam os crentes nas abordagens budistas hipotéticas foram eliminados. A imagem da capa foi alterada e o tamanho da fonte foi aumentado. Ao todo, esta edição revisada constitui uma atualização.

Yeshe Lama

Nota sobre o Uso do Manual.

Reiterado na introdução, o *Yeshe Lama* é um manual de prática Dzogchen, enfatizando principalmente a não-meditação crucial na atemporalidade do aqui e agora e apenas secundariamente descrevendo os iogas que exercitam o corpo, a fala e a mente. Quanto a este último, diferentes linhagens fornecem instruções levemente diferentes, principalmente nos exercícios de treinamento básico. É altamente recomendável que o iniciado Dzogchen siga as instruções de seu mentor de acordo com os detalhes da linhagem do professor. Pode ser contraproducente e negativamente afetivo alterar a instrução ou misturar instruções. Além disso, as instruções escritas dadas aqui podem assumir diferentes significados quando interpretadas à luz da instrução oral. Por esta razão, não é sensato tentar a prática da instrução sem o conselho de um lama ou de um iniciado direto que tenha experiência na técnica. Este manual deve ser considerado um complemento à instrução oral.

O Grande Segredo da Mente

Uma palavra sobre a forma de tradução de *O Grande Segredo da Mente*: Em primeiro lugar, Tulku Pema Rigtsal escreveu este tratado para os estudantes do Leste Asiático que o solicitaram. Em segundo lugar, foi escrito para seus alunos monges tibetanos e nepaleses. Em terceiro lugar, ele tinha em mente a juventude refugiada do Tibete, jovens educados em instituições modernas que foram alienados pela pesada natureza conservadora da tradição na comunidade do exílio e podem voltar a simpatizar com ela por uma apresentação mais moderna do dharma. Em quarto lugar, ele foi escrito para budistas ocidentais que talvez sejam atraídos pelo Dzogchen por seu atual perfil na mídia e para estudantes ocidentais de Dzogchen. A fim de acomodar esse público misto, decidimos que o significado pretendido, apontando para a natureza da mente, deveria prevalecer em todas as conjunturas concebíveis sobre as peculiaridades gramaticais e linguísticas do tibetano. A tradução tornou-se, assim, uma versão parafrástica do original. Além disso, editando o texto durante a tradução, às vezes o corrigimos por adição ou subtração a fim de esclarecer e elucidar os significados vitais para o benefício de um ou outro grupo de leitores.

Guru Rinpoche Aqui e Agora

O *Zanglingma* foi escolhido para tradução porque é o mais antigo dos guru namtars, mais próximo no tempo da ficção histórica de Padmasambhava. Foi revelado no século 12 durante um período criativo vital no Tibete, quando o culto de Guru Rinpoche estava florescendo. Além disso, o texto inclui apenas os episódios mais significativos e relevantes da história de vida de Guru Pema, e sua prosa e verso fluentes são facilmente acessíveis aos leitores ocidentais. É um texto-tesouro, um *terma,* na linguagem apócrifa da tradição, escondido por Padmasambhava para ser descoberto

por uma de suas emanações-tulku quando chegasse a hora. A emanação neste caso foi Nyangrel Nyima Wozer, um poeta e gigante literário do século 12. Aquele texto-tesouro descoberto no Templo Khamsum Zangling, o Templo de Cobre de Samye, ficou conhecido como *Zanglingma*.

O texto do *Zanglingma* aqui traduzido está incluído no Rinchen Terdzo, o compêndio inclusivo de textos-tesouro, compilado e editado por Jamyang Khyentse no século 19. Estou ciente de versões mais antigas e significativamente diferentes do *Zanglingma* que suportariam investigação, presumivelmente textos em circulação antes de Jamgon Kongtrul e companhia editarem o que se tornaria a versão padrão incluída no *Rinchen Terdzo*. Um microfilme de pelo menos um desses textos mais antigos é mantido pelo NGMCP em Kathmandu.

Esta tradução do *Zanglingma* foi feita em Boudhanath, Kathmandu, em 1989, com Bhakha Tulku Pema Rikzin dando uma tradução palavra por palavra para o inglês. A autoridade para ler e estudar o texto foi transmitida por Dilgo Khyentse Rinpoche através do *lung* de Rinchen Terdzo, em Clement Town, Dehra Dun, Índia, em 1979.

Nossa tradução estava em seu estágio final quando soube que a editora Nyingma, Rangjung Yeshe, havia concluído uma tradução do mesmo texto e o estava publicando em breve. Não teria sentido ter duas traduções do mesmo texto publicadas simultaneamente, então mudei para outro trabalho. Desde então, o arquivo de tradução *Zanglingma* permaneceu no fundo de sucessivos laptops. Agora, vinte e cinco anos depois, parece um momento propício para compartilhá-lo. A tradução de 1989 foi levemente editada e uma introdução adicionada. A introdução mostra Padmasambhava sob uma luz contemporânea, tornando sua mensagem mais relevante e acessível.

A segunda parte desta publicação contém uma tradução do *Pema Katang Dueba*, que é um resumo do extenso *Pema Katang*

Shedrakma, *Os Preceitos do Lótus*: *A Caverna de Cristal*, um terma descoberto por Orgyen Lingpain no século 14. Uma tradução do Shedrakma está disponível há quarenta anos, mas esperamos que alguém traduza esta enorme obra com a erudição e o estilo literário que ela merece. O *Katang Dueba* pode ser tomado como ajuda mnemônica de um devoto para o trabalho original, que encapsula, mas mais comumente é usado como uma liturgia devocional.

Minha cópia tibetana do *Katang Dueba* era uma velha impressão em bloco do Tibete, cujo texto estava muito corrompido, típico dos textos frequentemente encontrados em gompas provinciais. Especificamente, os nomes pessoais e de lugares nas profecias parecem ter sido modificados para dar às previsões um significado local, mas menos certo. Usei um texto editado para corrigir minha tradução, mas quando a edição editada é ambígua, recorri ao original para orientação. Nenhuma alegação pode ser feita de que minhas fontes de trabalho são idênticas ao texto original escrito por Orgyen Lingpa. Além disso, o texto de Orgyen Lingpa foi escrito em verso métrico simples, o que facilitou o canto e a memorização; minha tradução é em prosa e fácil de entender.

A terceira parte consiste na *Oração de Sete Linhas* e um comentário único sobre ela por um dos grandes luminares do renascimento Khampa dos séculos 19 e 20, Ju Mipham Namgyel. À primeira vista, a *Oração de Sete Linhas* parece ser uma evocação e súplica simplista de Pema Jungné, Guru Rinpoche, mas Mipham fornece interpretações exotéricas e esotéricas dela. O esotérico é dividido em quatro abordagens ao Guru Rinpoche: os caminhos da liberação, meios hábeis, Dzogchen e realização final. Desta forma, Mipham consegue agrupar todo o ensinamento da Palavra Sagrada (Guhyamantra) na recitação das sete linhas.

Nota sobre Ortografia

Liberto pela publicação on-line da insistência dos editores comerciais exploradores em uma ortografia padronizada, às vezes idiota, experimentei formas que representam um significado mais próximo do sentido Dzogchen. Assim, por exemplo, sempre que possível, transformei ‘buda’ em um substantivo abstrato, em vez de deixá-lo como uma personificação mítica. Além disso, coloquei letras maiúsculas apenas nas formas substantivas das denominações religiosas: ‘Budismo’ e ‘Budista’ para os substantivos e ‘budista’ para o adjetivo; ‘Cristão’ para o substantivo, ‘cristão’ para o adjetivo, embora ‘Dzogchen’ para substantivo e adjetivo.

Então, com relação à retidão fonética americana, ‘chung’ para ‘chang’, ‘wang’ para ‘wong’ e nenhum ‘d’ final no final de ‘jigme’. Além disso, a falsa pronúncia defeituosa na tradução do ‘t’ aspirado tibetano foi abandonado, de modo que o protetor Tanglha, por exemplo, não pode ser articulado como um sentimental “Thanglha”. Mas, em geral, mantive a aspiração de ‘k’ e ‘p’ como ‘kh’ e ‘ph’. Existem algumas exceções a essas regras.

A composição gramatical, certamente, é uma arte e não uma ciência; a prosa - como o espírito humano - sofre quando é submetida a uma disciplina militarista intransigente. Tentando transformar a mente criativa intuitiva em um autômato (leia-se: ‘computador’), os livros de regras das editoras tentam forçar uma cavilha redonda em um buraco quadrado.

O Voo do Garuda

Entre os textos de *Voo, Instrução Secreta em uma Guirlanda de Visão*, está um dos três escritos por Padmasambhava, o grande guru do Tibete, que visitou o Tibete no século 8. Pertence ao

gênero lamrim, uma descrição passo a passo do caminho para a budeidade. *O Voo do Garuda*, escrito por Shabkar Lama no século 19, inclui uma série de vinte e três canções compostas para inspirar e instruir o iogue praticando a meditação trekcho do Dzogchen. As duas obras versificadas mais curtas são extratos de "textos revelados" litúrgicos. *Esvaziando as Profundezas do Inferno*, revelado por Guru Chowong no século 13, fornece uma liturgia confessional Dzogchen, e *A Oração de Kuntuzangpo que Concede Desejos*, ensinada por Rikzin Godemchan no século 14 como parte de um extenso tantra Dzogchen, é uma oração para realização do objetivo Dzogchen.

Na introdução do livro, tentei colocar o Dzogchen em um contexto não dogmático, menos abstrato e mais humano, fornecendo uma explicação subjetiva dele. Necessariamente, noções ocidentais e tendências, necessidades e preconceitos pessoais caíram nessa interpretação. Na medida em que meu entendimento é imperfeito, o resultado é parcial e pouco ortodoxo. No entanto, o leitor pode se beneficiar deste comentário pessoal se, por meio da inspiração derivada das traduções, ele preencher as lacunas, superar as contradições e pular além das inadequações verbais para uma visão Dzogchen. Mas nenhum texto ou comentário é um substituto para a transmissão de um exemplo de realização Dzogchen que demonstra o caminho Dzogchen espontânea e diretamente.

Para minha compreensão do Dzogchen, dependi da bondade de muitos lamas. Kanjur Rinpoche, Dudjom Rinpoche, Khyentse Rinpoche, Jortra Lama, Chatral Rinpoche Sangye Dorje, Chogyal Namkhai Norbu, Dodrubchen Rinpoche, Thrinle Norbu Rinpoche e Taklung Tulku Pema Wangyel, todos me deram uma visão profunda da tradição e forneceram assistência prática crucial. O mérito de qualquer benefício decorrente deste livro é dedicado à sua aspiração. Além disso, sou muito grato a Martin Parenchio e minha esposa Meryl por sua ajuda na edição do manuscrito.

Sobre o autor

DOWMAN viajou para a Índia e o Nepal em 1966, onde praticou Kriya Yoga com Ganesh Baba e meditação vipassanā com o professor indiano Theravadin Anagarika Munindra. Depois de se conectar com o budismo tibetano, ele conheceu e treinou com muitos mestres tibetanos, incluindo seus gurus-raiz Dudjom Jigdral Yeshe Dorje, Kangyur Rinpoche e Longchen Yeshe Dorje. Ele viveu perto desses mestres em Darjeeling, Bengala Ocidental, por muitos anos. Ele estudou tibetano clássico no Queens College, Sanskrit University, em Varanasi, Índia, sob a orientação do Lama Jamspal. Em 1973, no Instituto Nyingma em Berkeley, Califórnia, suas traduções foram publicadas pela primeira vez sob os auspícios de Tarthang Tulku, enquanto ele ensinava a língua tibetana em Sonoma State University.

Dowman escreveu livros e traduções com foco em vários aspectos do budismo e da cultura tibetanos, em particular sobre Vajrayana e Dzogchen. Em seus escritos posteriores, ele se concentrou cada vez mais no Dzogchen e, em particular, nas obras do mestre erudito Nyingma do século 14, Longchenpa.

Desde 1993 ele tem ensinado e conduzido retiros sobre Vajrayana e Dzogchen em todo o mundo.

Obras Dzogchen em Português:

- DZOGCHEN ~ Uma Questão de Mente
- O Maravilhoso Estado Primordial ~ Tantra Mejung
- Mahamudra & Atiyoga ~ Percepções Emergentes em Estudos Budistas
- Os Preciosos Tesouros do Estado Natural ~ Longchen Rabjam (Longchenpa)
- O Espaço Total de Vajrasattva ~ Garab Dorje
- Atiyoga ~ Os Dezoito Tantras; as primeiras transmissões da Grande Perfeição
- Cinco Princípios do Dzogchen Semde
- Kunjed Gyalpo ~ Soberana Mente Criadora de Tudo
- O Tantra do Grande Gozo ~ A Transmissão Guhyagarbha do Céu Magnífico de Vajrasattva
- Lamparina para o Olho em Contemplação ~ A doutrina do Atiyoga no Samten Migdrön; por Nubchen Sanggyé Yeshé
- Os Doze Pequenos Tantras de Zhang Zhung
- Sabedoria Viva ~ Ensinamentos Bön Dzogchen provenientes de Zhang Zhung
- Mestres do Zhang Zhung Nyen Gyü ~ Bönpo Dzogchen

Tradução de

MÍSTICA DA NÃO-DUALIDADE

https://drive.google.com/drive/folders/11p3jUwKREzebTfb-e-mFYblQTA39Q4f4